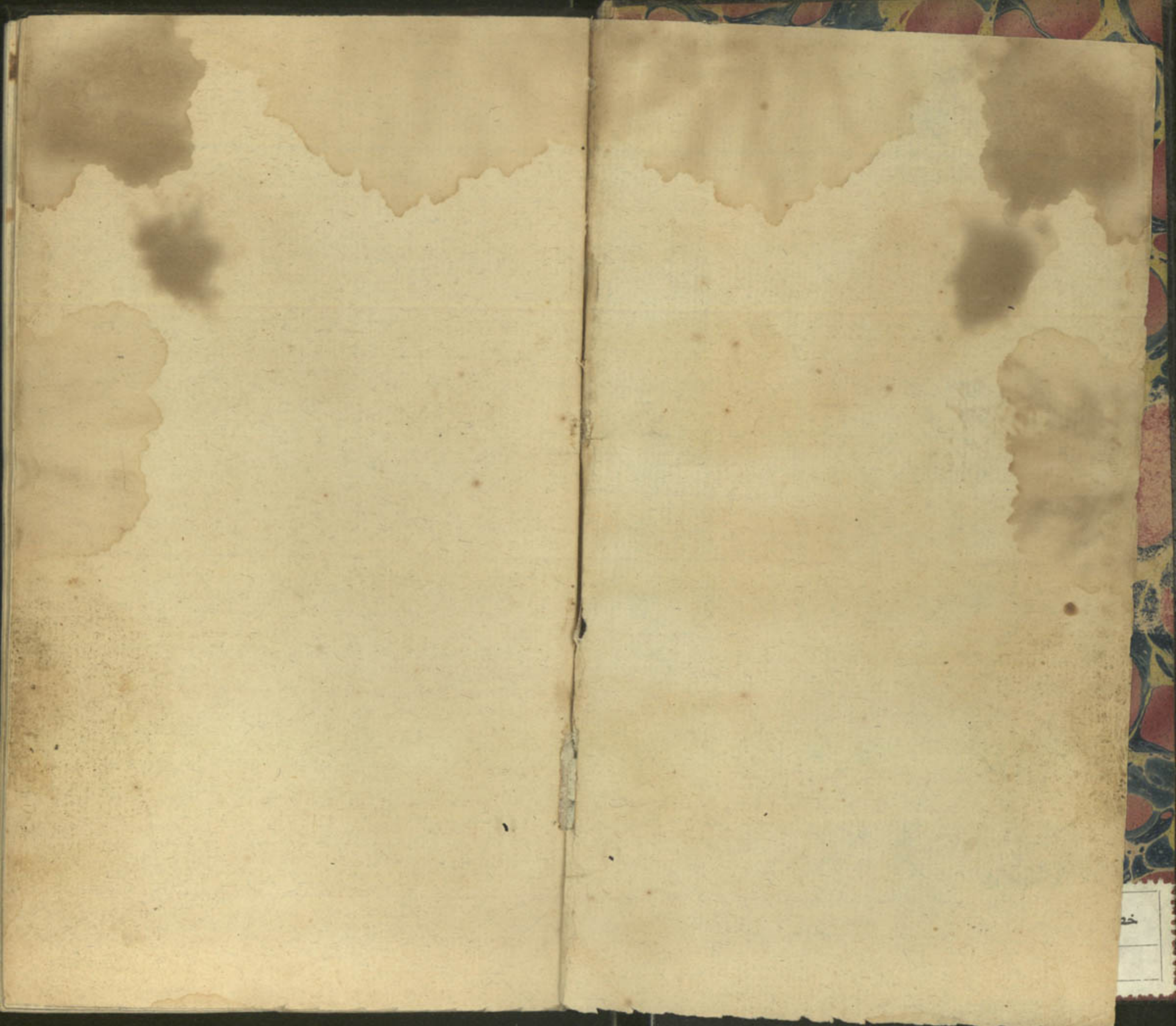
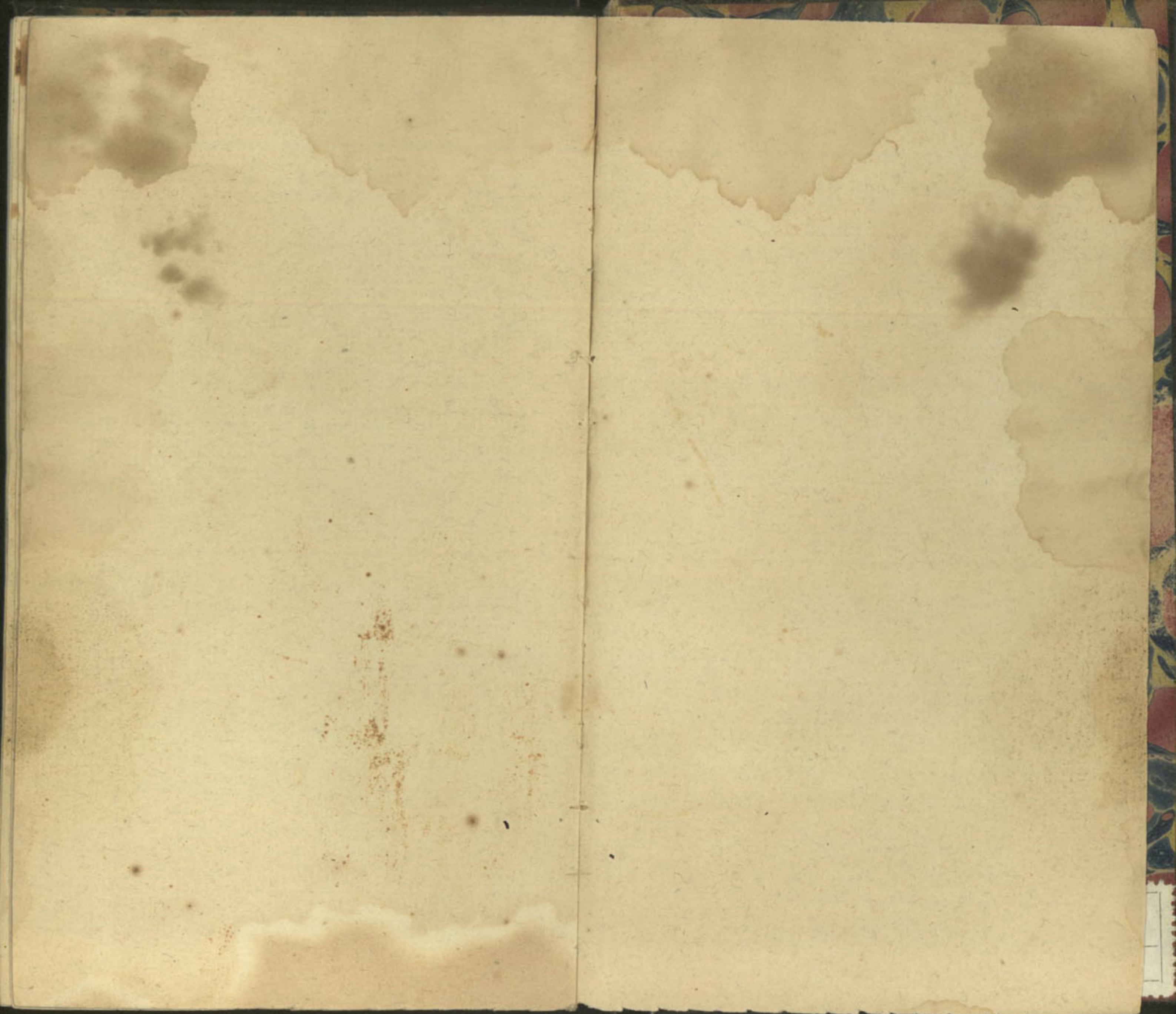
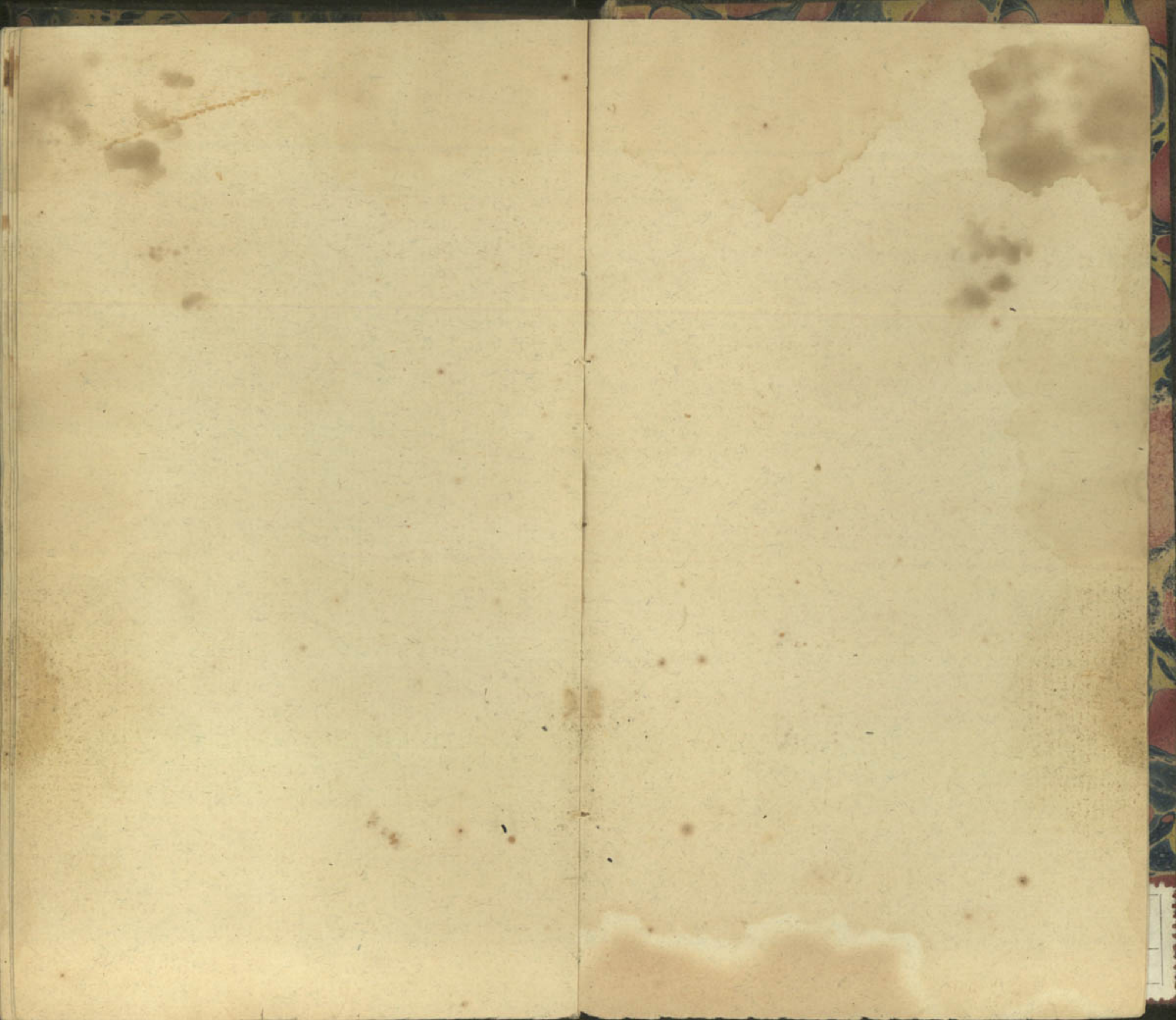
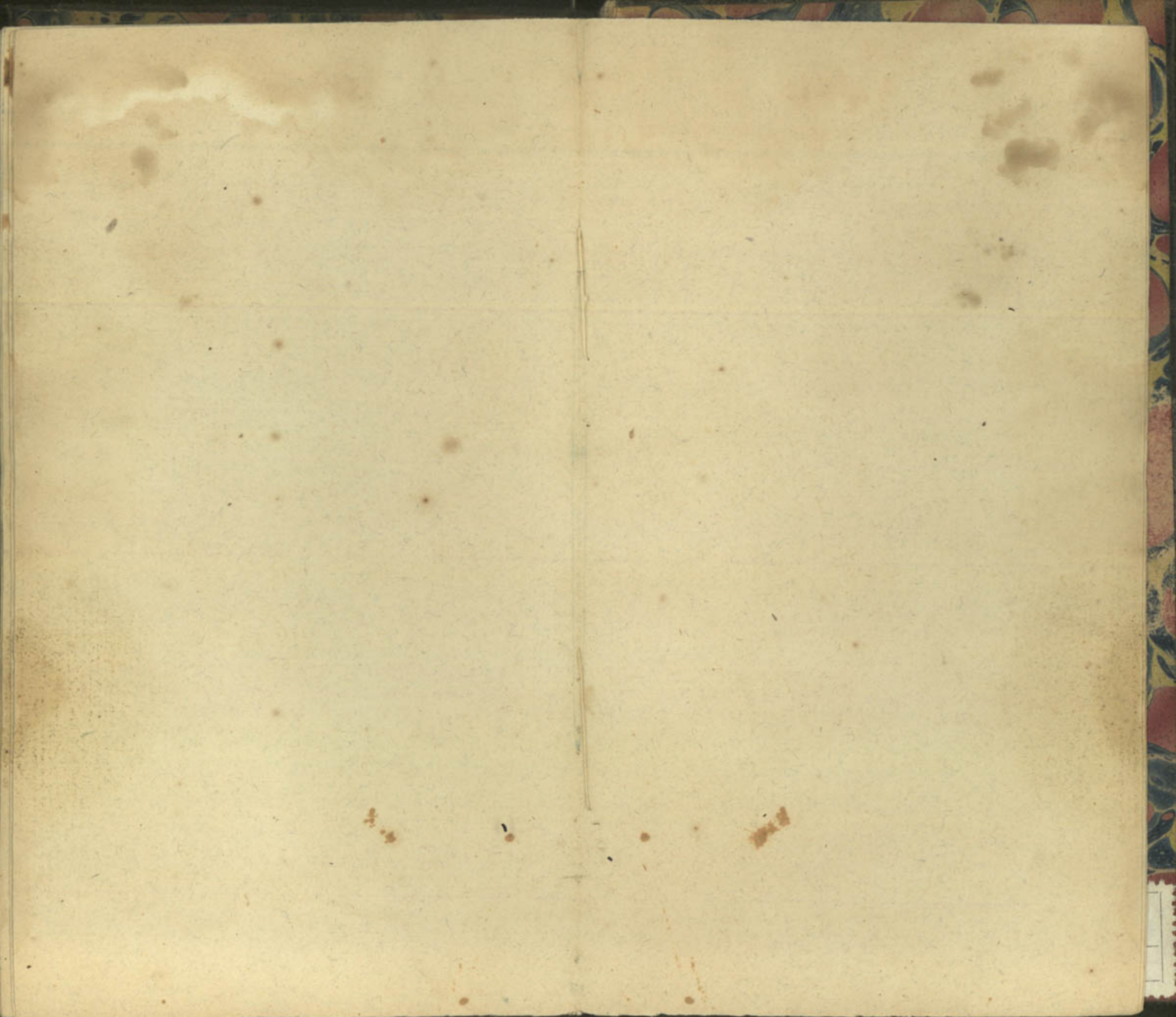
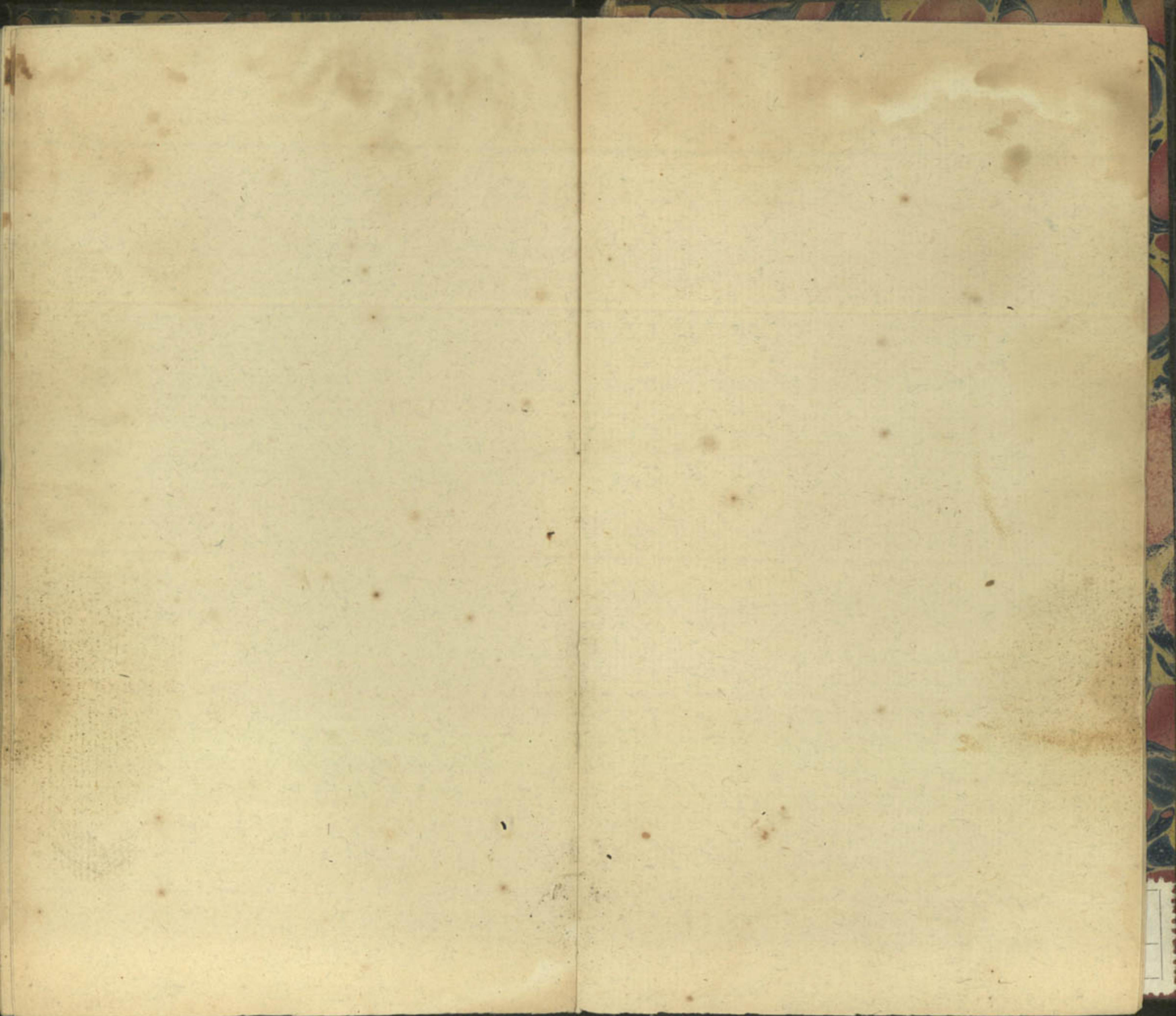












بسم الله الرحمن الرحيم

قوله قدس سره الاصول لغة ما يبتنى عليه الشيء اقول قد جرت عادة الا
صوليين بتعريف اصول الفقه بكلا معنييه الاضافي والعلمي والوجه في
الثاني ظ لانه المعنى المقصود بالبيان واما الاول فالفائدة فيه اما اظهار
المناسبة المصححة للنقل او التنبيه على توافق المعنيين في وصحة ارادة
كل منهما من اللفظ لانتفاء الهجر ويعرف الاضافي بمعرفة المضاف والمضاف
اليه والاضافة وهي هنا لامية كما هو الغالب فيها اذ ليس الفقه عين
الاصول ولا ظرفا لها على الحقيقة فلا تكون بيانية ولا ظرفية
والاصول جمع اصل وهو لغة ما يبتنى عليه الشيء كما قالوه والمرجع
ما في القاموس من انه اسفل الشيء وفي الاصطلاح يطلق لمعان منها الدليل
يقال الاصل في المسألة الكتاب والسنة اي الدليل فيها ذلك وهو بالمعنى
الاول يصدق على اللغة والنحو والرجال وغيرها من مبادي الفقه بخلاف
الثاني فان معناه ادلة الفقه وهو منطبق على المعنى العلمي ان اريد به العلم
بالادلة الاجمالية وادخل فيه العلم بحال المفتي والمستفتي لتعلقه بها
في الجملة وكذا لو اخرج ذلك عن الحد وجعل البحث عنه في الاصول على سبيل
الاستطراد كما يفهم من تركه في بعض الحدود واما الفقه فلم يعرفه المصنف مع
تعرضه للاصول والحاجة ماسة الى تحديده لدخوله في الحدود الاضافي
واخذه في حد العلمي وهو في اللغة بمعنى الفهم او جودة الفهم كما يفهم من قول
بعضهم في معناه انه الذكاء والفطانة وفي الاصطلاح المتشرعة هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم
التصديق فانه المعروف عنه في اللغة والمتبادر من اطلاقه في العرف لا خصوص
التصور ولا مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق والاعم المجتهد

والحاكم والمتردد بل المسلم والكافر فان التصور حاصل للكل وليس

فقها بالضرورة ويمكن الحمل على مع اخراج المقصود عنه بالادلة فان

الدليل هو الحجة دون القول الشارح لكن يلزم على التقدير خروج

العلم بالموضوعات الشرعية المتعلقة بالفروع كالفاظ العبادات فانه

من الفقه وليس من العلوم التصديقية ويندفع بارادة الحكم بكونها اسماء

لمسمياتها العينية كايقال الصلوة اسم للاركان المخصوصة والزكوة

للقدر المخرج من المال فيرجع الى التصديق والحكم يطلق على التصديق والمسائل

التي هي المحمولات والنسب الحكمية بينها وبين الموضوعات وعلى خطاب الله المتعلق

بافعال المكلفين والاحكام الخمسة المعروفة بالشرعية وهي الوجوب

والندب والحرمة والكراهة والاباحة وعليها مع الاحكام الوضعية

كالصحة والبطلان والحكم بكون الشيء سببا لامر شرعا او شرطا او مانعا

وكذا الحكم بكونه جزءا او خارجا والحكم بان اللفظ موضوع لمعناه

المعين من الشرع شرعا ولا يختص بالخمسة المذكورة اولا والا وهم بعض عبارات

القوم بل كل ما استند الى الشرع وكان من المقتضى والتخيير او حكم وضع

والمناسب للاصطلاح المشتهر هو من المعاني المذكورة احد الثلثة الاخيرة

دون ما تقدمها من المعاني مع ما في الاول منها من الغنا والتكلف

الخارج عن السداد وما في الجميع من عدم الملائمة لتردد الاحكام عندهم

بينها بين الواقعية والظاهرية واولى الثلثة الاخيرة بالارادة هو الثاني

فان الخطابات المذكورة هي ادلة الفقه او بعض ادلته والفقه هو العلم

بالمدلولات الحاصل عن الادلة لا العلم بالادلة نفسها وان توقف

العلم بها عليها ضرورة ان العلم بالشيء غير العلم الحاصل عن الشيء

فحمل الاحكام على الخطابات مع اشتهاره غير مستقيم واما الخمسة المشهورة

فيضعف الحمل عليها بخروج الفقه عن الاحكام الوضعية في جميع ابواب

الفقه خصوصا المعاملات لان المقصد الاهم فيها بيان الصحة والبطلان

فلا داعي الى التخصيص بغيرها والالتزام بالاستطراد فيها على كثرتها ولا

الى ارتكاب التاويل في الاحكام الوضعية بما يرجع به الى الشرعية فانه

على تقدير صحته متكلف مستغنى عنه ولزوم الاستغناء عن قيدي الشرعية

والفرعية كان حتما لقصد الايضاح فيهما دون الاحتراز مشترك بين الوجوه

الثلثة فلا يترجح بذلك بعضها على بعض هذا اذا اريد بالوجوب والحرمة

وغيرهما ما كان شرعيا فرعيا كما هو الظاهر منها خصوصا في مقام تفسير الاحكام

فان علم الاحكام هو علم الفروع ولو اريد الاعم ولو في البعض كالوجوب

فالقيدان احترازيان ويخرج بالاحكام العلم بمثل قيام زيد وقعود عمرو

وبالشرعية ما يحكم علينا بالوجوب مثلا في سائر العلوم والصنايع او

بمقتضى العادة او العقل المحض وبالفرعية العقايد الدينية وبالادلة

يخرج العلم بضروريات الدين والمذهب لاستغنائها عن الدليل وكذا علم

الله تعالى لاستغنائه عن النظر وعلم الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلام لاستناده

الى الاحكام القطعية الضرورية وتنزههم عن الظن بدليل العصمة

عن الخطا وعن القصور عن النظر وان ادى الى اليقين لعلو منصبهم عنه ولان

العلم الضروري ادعى الى القبول فيجب للطف على قاعدة اللطف والعلم من

طريق السمع وتوسط الاسباب لا ينافي الضرورة فانها وسائط في الثبوت

لا في الاثبات والعلوم ضرورية كلها ذوات اسباب لكنها غنية عن النظر في

اسبابها بخلاف النظرية وعلى القول بان علمه سبحانه بالاشياء لعلمه بذاته الذي هو سبب

للعلم بمعلولاته فانما يلزم ان يكون علمه بها سببا لا استدلاليا والدليل غير

السبب فلا يحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في الادلة كما قيل واحترز بالتفصيلية
عن علم المقلد في المسائل الفقهية فانه عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل
وهو ان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي وبتعدد
الموضوع وهو المسائل التي به هكذا لا ينافي الاجمال بل يحققه اذ لا اجمال الا
اذا تعدد وكذا انتهاء علمه الى الادلة التفصيلية بواسطة المجتهد حيث
استند الى قول المستند اليها لان المفهوم من العبارة الاستناد اليها
ابتداء من غير واسطة واختلافه باختلاف عبارات المجتهد وضوحا وخفاء
واختلاف كيفية الثبوت عنه بالمشافهة والاخذ بالواسطة مع قلة الوسائط
او كثرتها واختلاف المجتهدين في الفقاهة والعدالة الا اذا اوجبنا الرجوع
الى الافضل مع وجود الفاضل فان هذا كله لا يقتضي استناد المقلد
الى الادلة التفصيلية اذ المراد بها ادلة المسائل المنصوبة لها شرعا
والامور المذكورة خارجة عنها وان اقتضت تفصيلا في علم المقلد
من جهة اخرى وقد يستغنى عن هذا القيد بدلالة الادلة على التقليد
المنع في علم المقلد وانما لم يكتفوا به لاحتمال ارادة الجنس خصوصا مع
حمل الاحكام على البعض ولو قيل في تعريف الفقه انه العلم بالمسائل
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية لكان اسلم من القيود مع وضوحها
لا ايضاحية وفي التعريف سؤال مشهور له اجوبة احدها سؤال العلم وهو
ان معظم الفقه من باب الظنون لابتنائه على الادلة الظنية كاخبار
الآحاد التي هي ظنية سندا ومتنا ودلالة وبتعارضها وعلاجها
وقد تطرقها الوهم والخلل بكثرة الاخبار الكاذبة في سائر الغلاة
والزنادقة والروايات الصادرة عن التقية واقصى ما يحصل منها
غالبا لكثرة الاحتمالات المانعة من العلم عقلا وعادة ادنى مراتب
الظن فكيف

وانما لم يكتفوا

فكيف اطلق عليه العلم وهو كما يقال اسم للاعتقاد الجازم
المطابق للواقع وهذا انما يرد على مذهب المخطئة القائلين بان لله تعالى
في جميع المسائل والوقائع حكما واحدا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف
الآراء ولا يتعدد بتعدد اقوال الفقهاء فان المجتهد الطالب لهذا الحكم
قد يصيبه بالدليل الظني وقد يخطئ كما هو شان الظن لكنه معذور
مأمور بما ادى اليه ظنه من الامور فهو في كل مسألة ظنية ظان
بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهري وهو الحكم الثانوي الذي ثبت التكليف به
بعد تعذر الاول وذلك بواسطة مقدمتين قطعيتين هما ان
هذا مما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي فان الاولى
وجدانية والثانية اجماعية ومقتضاهما الحكم الظاهري لا الواقعي
فان القطع به فيما طريقه الظن ممتنع على هذا الاصل وانما يتأتى
على رأي المصوبة بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحكم الواقعي الواحد و
قولهم بان حكم الله في كل شيء هو ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فيتعدد حكم
الله الواقعي عندهم بتعدد الاقوال ويختلف باختلاف الانظار وخطأ
المصوبة كاصابة المخطئة معلوم بالادلة العقلية والنقلية ظاهر
على اصول اصحابنا الامامية فلا بد من التأويل ورد الحد الى ما يقتضيه
الاصل الاصيل وهو اما حمل العلم على المعنى الاعم من اليقيني والظني
او حمل الاحكام على الواقعية والظاهرية واما حمل العلم على خصوص الظن
كما صنع بعضهم فليس بجيد ومثله تخصيص الحكم بالظاهري لحصول
اليقين بالحكم الواقعي في جملة كثيرة من المسائل بالدليل القطعي كالاجماع
ونحوه وبعضها الفقه فيجب دخوله في حده وليس الا بارادة العموم من احدهما

المحكوم به

القطع صح

ولا ينتقض بالاحكام الضرورية لخروجها بقيد الادلة كما تقدم واطلاق
كل من العلم والحكم على المعنى الاعم شايع كثير وبكل منهما يندفع الخدر
وقد اجيب عنه في المختصر المشهور بان الظن ههنا واقع في طريق الحكم لا في
نفسه وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فان ارادوا بالحكم
المعنى الاعم رجع الى الوجه الثاني وصح على قولي المصوبة والمخطئة
معا وان ارادوا خصوص الحكم الواقع كما هو الظاهر عند الاطلاق
اختص بالمصوبة ولم يصح على قول غيرهم قال في التلويح وكانه لم يتنبهوا
فيمن لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال والاصوب حمله في
كلام اصحابنا على الاعم ليوافق ما اتفقوا عليه من بطلان التصويب وكيف
كان فالحمل على مذهب المخطئة متجه فيما ذكرناه من الوجهين ولا ثالث
لهما وقد يتوهم تعيين الاول نظرا الى ان قطع الفقيه بالحكم الظاهري
انما يحصل بالدليل الاجمالي المتقرر دون التفصيلي فيخرج عن الفقه
بقيد التفصيل كعلم المقلد وفيه نظر اذ التفصيل ملحوظ في علم المجتهد
قطعا فانه في قوله هذا ما ادى اليه ظني ناظر الى تفاصيل الادلة
ووجوه الدلالة وجهات الترجيح في كل مسئلة مسئلة وان عبر عنها
بتلك العبارة الاجمالية فانها اجمال في الصورة وتفصيل في الحقيقة بخلاف
علم المقلد فانه عن دليل اجمالي محض غير ملحوظ فيه شيء من التفصيل وهو ظاهر لاعتبار
التفصيل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين وعليه التكلان
قوله اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة جعل المقسم مطلق اللفظ
المتناول للمفرد والمركب لان كلا منهما ينقسم الى الحقيقة والمجاز ولا يختص الانقسام
اليهما باللفظ المفرد على ما توهمه بعض الاعلام حيث زعم ان الوضع الذي
يبتني عليه القسمة انما يتحقق في المفردات وحدها دون غيرها للقطع بان اختلاف
معاني المركبات كالمركب الاسنادي والاضافي مثلا انما نشاء من جهة الوضع
كاختلاف معاني المفردات وقد صرح ائمة الاصول واللغة بان المركبات موضوعة
بالوضع النوعي وان الاستعارة التمثيلية وغيرها من انواع المجاز يجري فيها
ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصيص الوضع بالشخصي مع ما فيه
من التعسف يقتضي خروج الافعال والصفات والمثنى والمجموع وغيرها من المفردات الدالة على معانيها بالهيئة دون المادة فانها باسرها موضوعة
بالنوع دون الشخص وما يقال من ان المجاز موضوع بالوضع النوعي فهو
مبني على تفسير الوضع بمطلق التعيين كما ذكره بعضهم فلا ينافي الحكم باختصاص
الحقيقة المبني على تفسيره المعروف كما ستعرفه فان قيل اكثر علماء البيان عرفوا
الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضع له وظاهره الاختصاص بالمفرد كما توهمه
البعض قلنا كلامهم في تعريف الحقيقة وان اوهم ذلك الا انهم صرحوا في بحث المجاز
بانقسامه الى المجاز في المفرد والمركب وقد اخذوا الكلمة جنسا في تعريف المجاز في
المفرد وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في ما وضع له باعتبار الهيئة
التركيبية او فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل وهذا صريح في ان
المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد ح فاقتصارهم في بحث
الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للآخر اصلا وان كان غير

غير صح

مناسب لانه قد اعترض على ذلك بعضهم بان البحث عن الحقيقة لما لم يكن
مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا فيه الا لما هو الاصل اعني الحقيقة في
المفرد على انه يمكن حمل الكلمة على ما يعم المركب وان كان خلاف الظاهر
منها اعتمادا على وجود القرينة مع وضوح المراد وح فلا اشكال
ثم ان الاكثر قيدوا الوضع في تعريفي الحقيقة والمجاز باصطلاح التخاطب
لئلا ينتقض كل منهما طردا او عكسا باللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح
آخر غير الاصطلاح الذي به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب
بعرف الشرع في الدعاء لمناسبة المعنى الشرعي اعني الاركان المخصوصة فانه
مجاز لكونه مستعملا في غير ما وضع له في الشرع مع انه يصدق عليه تعريف
الحقيقة دون المجاز وقد يدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع فان
الامور التي تختلف بالاعتبار يعتبر في تعريفاتها التقييد بالحيثية
وان لم يصرح به لانسباق الذهن اليه خصوصا مع تعليق الحكم على الوصف
كما في هذا المقام ومع اعتبار الحيثية فلا ريب في اندفاع النقض المذكور
فان لفظ الصلوة في المثال المفروض وان كان مستعملا فيما وضع له
لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين الموضوع له
ومن هذا يعلم ان الاولى حذف القيد الذي اعتبره الاكثر اعني اصطلاح
التخاطب اذ لا حاجة اليه مع امكان التفصي عن الاشكال بدونه على ان
اعتبار الحيثية مما لا غناء عنه في هذا الحد وان قيد الوضع فيه بما قيد به
في المشهور اذ يصدق على المجاز الذي له حقيقة انه لفظ مستعمل في الجملة فيما
وضع له في اصطلاح به التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار قيد الحيثية
في الاستعمال ومتى جاز الاكتفاء به في دفع هذا النقض جاز في النقض

يعني ص م

لعلاقة بينه وبين المعنى الشرعي م

يندفع م

الاول

الاول ايضا وظهور المشتق في الحال على تقدير تسليمه لا يحسم مادة الاشكال
لبقاء النقض بما استعمل في معناه الحقيقي في ذلك الحال نعم لو قلنا ان المتصف
بالحقيقة والمجاز اشخاص الالفاظ دون انواعها لاستغنى بذلك عن اعتبار
قيد الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات
دون الاعتبار لكنه خلاف التحقيق فان الظاهر ان المتصف بهما هو الانواع
فقيد الحيثية لا بد منه ثم انه لا يخفى انه ربما يستعمل اللفظ المشترك في
اصطلاح التخاطب في احد معانيه لا لكونه موضوعا بل لاجل العلاقة بينه
وبين معنى آخر منها لقصد البلاغة والتجنب عن استعمال الكلام العامي
المبتذل ولا ريب في مجازيته في هذا الاستعمال مع صدق حد الحقيقة عليه لكونه
مستعملا فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب فينتقض به الحد ان طردا وان عكسا
ولا يندفع ذلك ايضا بما قيد به الوضع في المشهور بل انما يندفع باعتبار قيد
الحيثية في الوضع ومع اعتباره لا يبقى اعتبار القيد المذكور لحصول الاستغناء
عنه بقيد الحيثية فالاصوب الاكتفاء به والغاء ذلك القيد كما فعله المصنف فان
قيل اعتبار قيد الحيثية انما يصح في تعريف الحقيقة لان الوضع في الحقيقة هو المصحح
للاستعمال فيصح التعليل واما المجاز فلا يمكن اعتبارها فيه لان المصحح للاستعمال المجازي
ليس عدم الوضع للمعنى بل وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا ذلك انما يقتضي
امتناع الحيثية التعليلية في المجاز دون التقييدية ولعل التعليق فيه على ما يشعر
بالعلية كما في الحقيقة على انه يمكن اعتبار الحيثية التعليلية نظرا الى ان عدم
الوضع في الاستعمال الصحيح ملزوم لوجود العلاقة وصحة التعليل باللازم
يقتضي صحة التعليل بالملزوم فتامل قوله والا فمجاز لا يخفى ان تعريف
المجاز على هذا يخرج منه الالفاظ المستعملة في غير معانيها غلطا كقولك خذ هذا
الكتاب مشيرا الى الفرس بل الالفاظ المهملة والموضوعة الغير المستعملة ايضا لصدق السالبة

قوله

وكذا باللفظ الذي يستعمله المستعمل
الواحد في حقيقته ومجازه ولو
قلنا بجعله على نفسه يصدق عليه انه
مستعمل في المعنى فيما وضع له ايضا
والقول بان المتصف بالحقيقة و
المجاز هو الاشخاص لا الكلي يقتضي في
تشخص اللفظ عن هذا منه دام ظله

بانتفاء الموضوع وصدق انتفاء المقيد بانتفاء المطلق وقد يتكلف لاخراجها
بان الكلام في الالفاظ المستعملة على الوجه الصحيح اذ لا يتعلق بغيرها غرض علمي
يعتد به او يقال المقصود هنا بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحديدهما
بالحد الجامع المانع والاولى ان يقال انه لما كان النظم مسلما في العرف سلب
المحمول وكذا كان النفي الوارد في الكلام المقيد يتوجه الى القيد كان المفهوم
العرفي ثبوت الوضع لا الاستعمال في غير الموضوع له والظاهر ان الاستعمال ما كان
صادرا عن قصد وروية والغلط لذلك لا يقال وقد يصدر الغلط عن العقد
والروية وذلك كما اذا اعتقد المتكلم وضع اللفظ لما استعمل فيه او ما يناسبه لانا
نقول لانه تحقق مع توهم الوضع بل الظاهر ان الاستعمال الناشئ عن اعتقاد
الوضع للمعنى او ما يناسبه استعمال صحيح داخل في الحقيقة او المجاز وليس معدودا
من الغلط في شيء ولا يعد في العرف لمن استعمل لفظا على هذا الوجه انه
غالط في استعماله وان قيل انه مخطئ في اعتقاده ولئن قيل انه غالط فالمراد
انه غالط في الاعتقاد دون الاستعمال والفرق بين الامرين ظاهر وقد ظهر من ذلك
ان المعتبر في صحة الاستعمال موافقته لاعتقاد المستعمل دون الواقع فاذا اعتقد
المستعمل وضع اللفظ لمعنى مثلا واستعمله فيه لاعتقاده انه موضوع له كان
استعماله صحيحا وان لم يكن كذلك في نفس الامر ولو اعتقد انتفاء الوضع والمناسبة
واستعمله فيه مع ذلك هزلا او غلطا كان فاسدا وان اتفق احدهما في الواقع
فالحقيقة على هذا هي اللفظ المستعمل فيما وضع له باعتقاد المتكلم والمجاز هو المستعمل
في غير ما وضع له في اعتقاده وقيد الاعتقاد وان لم يكن مذكورا في احدهما لكنه مفهوم
من الحيثية المعتبرة فيهما لان اللفظ المستعمل فيما لا يعتقده المتكلم موضوعا له
ليس مستعملا فيما وضع له من الحيثية انه موضوع له وان كان مستعملا فيما وضع له في
الواقع وكذا المستعمل فيما يعتقده موضوعا له ليس مستعملا في غير ما وضع له من حيث

انه غير موضوع له

انه غير موضوع له وان كان مستعملا في غير ما وضع له في نفس الامر وقد
تبين من ذلك وجه آخر للاحتياج الى الحيثية في التعريفين سوى ما نقلناه
فلا تغفل واعلم ان علماء البيان زادوا في تعريف المجاز قيد الاقتران بالقرينة
المانعة من ارادة الموضوع له واحترزوا بذلك عن الكناية على القول بانها
مستعملة في غير ما وضع له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع له مع لازمه
كارادة طول النجاد في زيد طويل النجاد مع ارادة طول القامة فالكناية
في اصطلاحهم قسم آخر من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز واما الاصوليون
فالكناية عندهم من اقسام المجاز ولذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه بما
يخرج الكناية كما فعله علماء البيان فاصطلاح الاصوليين وارباب البيان
في معنى المجاز مختلف والمجاز الاصولي اعم من المجاز البياني والسر في اختلاف
الاصطلاحين اختلاف المقاصد والاغراض في العلمين فان علم البيان
لما كان باحثا عن الالفاظ من انها طرق مختلفة للتعبير عن المعنى الواحد
وكان التعبير عن المعنى بالكناية طريقا معروفا ممتازا عن غيره باقسام واحكام
كثيرة كان المناسب جعله اصلا برأسه مستقلا بنفسه وتعميم المجاز مع ذلك
يوجب تداخل ابحاث الفن وهو غير مستحسن فلذا جعلوه قسيما للكناية مباينا
لها وزادوا في حده ما يميزه عنها واما علم الاصول فانه يبحث فيه عن الالفاظ من
الوجه الذي يبتني عليه حمل خطاب الشرع والمناسب لهذا الغرض هو البحث عنها
من حيث انها تستقل بالافادة والتفهيم لاجل الوضع او لا تستقل لانتفائه
بل تحتاج الى القرينة ومرجعه الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم من الكناية
والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية بخصوصها اي اتصافه بامكان ارادة
المعنى فمما لا دخل له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق بتحقق الارادة دون احتمالها

وليس اللفظ المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي
كما لا يخفى على المطلع العارف بمباحث الكناية فبحث الاصولي عن خصوص
الكناية ليس وجه يعتد به نعم لو قلنا ان الكناية ما اريد منه لازم المعنى
معه كما ذهب اليه صاحب المفتاح لاتجه بحثه عنها لتحقق الارادة المقتضي
لتعلق نظره على هذا القول لكنه مع شذوذه خلاف التحقيق فان الكناية
ربما تنفك عن ارادة المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا
فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط وقولنا جبان الكلب ومهزول
الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل فان قلت قول الاصوليين بامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز واستدلالهم عليه بان المجاز ملزوم للقرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة يدل على موافقتهم لاصطلاح البيان في معنى المجاز
قلنا امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز ليس مما اتفق عليه علماء الاصول
اذ التشاجر والخلاف فيه لكتبهم ظاهر معروف وقول المجوزين منهم
بالجواز واحتجاجهم عليه بعدم التنافي بين المعنيين يقتضي المغايرة بين
الاصطلاحين كما قلنا والظاهر ان الخلاف في المسئلة لفظي يبتني على
ما ذكرنا من اختلاف اصطلاح المجاز وان القائل بالجواز انما اراد جواز
الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم والقائل بالمنع لا يمنعه ايضا
بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص والقائل بالجواز
لا يجوز ذلك لان المجاز بالمعنى الاخص قد اخذ في مفهومه الاقتران
بالقرينة المانعة عن الحقيقة وامتناع الجمع بينهما مع ذلك معلوم
بالضرورة فكيف يتصور القول بجوازه من العارف بالاصطلاح الجاري
عليه حال الحكم وحمله على الغفلة عن الاصطلاح ليس اولى من بنائه على

نبحث له

بيان الجمع بين الحقيقة والمجاز

اصطلاح اخر بل الظاهر هو الثاني خصوصا بعد التفات الى ما عرفوا به المجاز
حيث اسقطوا عنه التقييد بالاقتران المذكور في تعريف علماء البيان فانه
يقتضي ان يكون المجاز باصطلاح الاصوليين هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه
في كلام من جوز الجمع منهم جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو اللائق
وما قيل من ان المعتبر في المجاز هو القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا فلا
يستحيل الجمع بينه وبين الحقيقة كما ادعاه المجوز فليس بشيء اذ قد عرفت
انهم انما قيدوا تعريف المجاز بقيد الاقتران احترازا عن الكناية فانه لا يعتبر فيها
القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ولو كان المراد من القرينة المانعة ما
يمنع عن الارادة بدلا لم يصح الاحتراز به عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها القرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم والا لم تكن كناية بل حقيقة
فالمراد من القرينة المختصة بالمجاز ما يمنع عن ارادة الموضوع له جمعا لا بدلا او بدلا
واضح تماما ان الوضع المعتبر في الحدين وجودا وعدما هو الوضع بالمعنى المشهور
وعرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه واراد بالتعيين ما هو
اعم من الاستعمال الشائع المحقق فيما صار حقيقة بالغلبة والاشتهار
كما كثر المنقولات والحقائق العرفية فان التعيين فيها ليس بمعنى جعلها لمعانيها
بالقصد والارادة كما هو المتبادر من اللفظ بل يعني استعمالها في تلك المعاني
استعمالا شائعا يترتب عليه الافادة من غير قرينة وكانهم نزلوا الاستعمال
المذكور منزلة التعيين لاشتراكهما في حصول الافادة في الجملة وكذا في التبعية
الافادة بالاستقلال فاطلقوا لفظ التعيين على ما يشملها ولو على سبيل
المجاز او ارادوا بالدلالة معناها الاعم المحقق في الحقيقة والمجاز وهو كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى في الجملة واحترزوا بالقيد بقولهم بنفسه عن المجاز فانه
وان عينه الواضع للدلالة على المعنى المجازي لكن دلالته عليه ليست بنفس

[illegible] المعتبر في الحقيقة والمجاز

اللفظ بواسطة القرينة وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء بالدلالة الظاهرة في الاستقلال مع الاطلاق وذكره تنصيص على ما هو مناط الغرض في هذا التحديد وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز فهو اولى سيما مع شيوع استعمال الدلالة في المجازات والحق ان المختار كون الدال فيهما اللفظ بشرط القرينة دون المجاز المجموع واعترض بان اعتبار الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في اللفظ المشترك فانه لا يدل على شيء من معانيه الا بالقرينة وكذا انتفائه في الحرف فان دلالته على معناه الافرادي مشروطة بذكر المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي بعض مفهوم بواسطة غيره وهو المتعلق واجيب عن الاول بان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه وعدم الدلالة على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي للدلالة بنفسه هو اللفظ الموضوع والاشتراك من موانع الدلالة وعلم المانع ليس من تتمة المقتضي فان قيل عدم الاشتراك وان لم يكن جزءا من المقتضي لدلالة اللفظ بنفسه الا ان تحققه من الموانع اللازمة التي لا ينفك عنها اللفظ المشترك اصلا فكيف يتصور من الواضع وضعه للدلالة بنفسه مع علمه بامتناع الغاية المذكورة والحاصل ان غاية فعل الواضع يجب ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول من دلالة المشترك على احد معانيه بنفسه من غير قرينة ليست كذلك قلنا لا نسلم ان الاشتراك من الموانع وتوقف المشترك على القرينة لا يقتضي ذلك اذ القرينة في المشترك انما هي لدفع مزاحمة الغير لا لحصول الدلالة بواسطتها كما في المجاز فان المقتضي للدلالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة العارضة بالاشتراك ليس من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود القرينة تندفع المزاحمة المانعة وتظهر الدلالة الناشئة في اللفظ بالمقتضي الذي اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فان قرينته معتبرة في نفس الدلالة لا يتحقق اقتضاؤها الا بها ولو سلم استمرار المانع مع الاشتراك

فلا يلزم

فلا يلزم منه امتناع الغرض المذكور فانه ليس من الاغراض العائدة الى الاشتراك ووضع اللفظ المتعدد بل مما يعود الى وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغيره ولا ريب في امكان الغرض المذكور بامكان زوال الاشتراك المانع عنه وهذا كله مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة بارادة اللافظ او على ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد المتكلم ومقصود له وكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة الوضعية انما تتبع وضع الواضع دون ارادة المستعمل ولذا ترى انه كثيرا ما يحصل الدلالة مع عدم العلم بالارادة بل مع القطع بانتفائها فان المجازات انما تدل على معانيها المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على معانيها الحقيقية الغير المقصودة فان الاسد في قولنا رايت اسدا يرمي انما دل على معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس وصرفت عن ارادته قرينة الرمي انتقل الذهن عن ذلك الى ان المراد ما يشبهه ويشاركه في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع فالمجازات باسرها تدل على معانيها التي وضعت لها دلالة وضعية منفكة عن الارادة وكذا الالفاظ الموضوعة الجارية على السنة مثل النائم والساهي والهاذي فانها تدل ايضا على معانيها الحقيقية التي وضعت لها مع صدورها عمن لا قصد له ومثلها الالفاظ التي اختلف فيها الاصطلاح فان اهل كل اصطلاح انما يفهمون منها المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان المستعمل لها اهل اصطلاح آخر فان المتشرعة مثلا اذا سمعوا لفظ الصلوة يتبادر الى اذهانهم المعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة ولو كان المستعمل لها من اهل اللغة فان خصوصية المستعمل وان كانت صارفة عن المعنى الشرعي الا انها انما تصرف عن الحمل على المتبادر لا على اصل الفهم والتبادر كما لا يخفى على من راجع وجدانه فقد تحقق في هذه الالفاظ ايضا

انفكاك الدلالة عن الارادة وايضا فان التضمن والالتزام من الدلالات الوضعية ولا يعقل فيهما اعتبار الارادة لان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم فالمعنى المراد ليس الا المعنى المدلول المطابقي اي الكل والملزوم وكل من الجزء واللازم مدلولا للفظ غير مراد منه واللازم من ذلك ايضا انفكاك الدلالة الوضعية عن الارادة كما قلناه وبالجملة فاعتبار الارادة في اللفظ في غاية السقوط لا كما على الهوا بتوقف الدلالة عليها كما صرح به بعضهم فان ذلك يقتضي انسداد باب الافادة والاستفادة من طريق الالفاظ لان العلم بارادة اللافظ ان كان لدلالة اللفظ بعينه فذلك دور ظاهر والا نقلنا الكلام الى ما يدل عليه فانه لكونه لفظا موضوعا يتوقف دلالته ايضا على الارادة ويلزم من ذلك الدور او التسلسل في الدلالة والارادة هذا ان اريد توقف الدلالة على العلم بالارادة وان اريد توقفها على الارادة الواقعية ففسادة لا علاقة بينها وبين دلالة اللفظ الراجعة الى فهم المعنى كما لا يخفى والحق ان الدلالة لا توقف لها على الارادة ولا تعتبر الارادة في معناها ايضا لانها ليست الا فهم المعنى من اللفظ مطلقا سواء علم كونه مرادا منه منفردا او منضما مع غيره او غير مراد منه اصلا او لم يعلم ارادته منه ولا انتفاؤها والحاصل ان الدلالة شيء والارادة شيء آخر وانهما قد يجتمعان في شيء واحد يكون مع دلالة اللفظ مرادا منه ايضا وقد يتحقق الدلالة من غير ارادة كما عرفته مفصلا ومن النقض بالمشترك ظاهر الاندفاع لان اللفظ المشترك يفهم منه جميع معانيه باسرها مع العلم بوضعه لها ولا يفتقر في دلالته على شيء منها الى القرينة وانما يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة لان الارادة ليست بمعتبرة في الدلالة كما عرفته واجيب عن الثاني بانا لا نسلم ان دلالة الحرف على معناه مشروطة بذكر المتعلق

دلالة بعض ... وغيرها

جواب عن ... دلالة الحرف

وقول النحاة

وقول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره لا يقتضي ذلك لجواز ان يكون المراد منه ما ذكره بعض المحققين منهم في بيان ذلك من ان المعنى ان الحرف ما دل على معنى ثابت في لفظ غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل وهل في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي في الجملة قام زيد الى غير ذلك لكن معنى دلالة اللفظ ان دلالته على المعنى ليست بواسطة قرينة مانعة عن ارادة المعنى الاصلي والحروف كذلك وفيه [illegible] نظر اما اولا فلان معنى الحرف كالاستفهام مثلا انما يثبت للمتكلم ويقوم به ولا معنى لثبوته للجملة نفسها ولا للفظها ايضا وان كان له تعلق به في الجملة فان مجرد تعلق المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل ثبوت المعنى في لفظ غيره على تعلقه بمعناه بناء على التعلق مضمحل في العبارة وادعاء ان تعلق معنى الحرف بمعنى غيره بمنزلة قيامه به حقيقة وان كان ممكنا الا ان ظاهر الالفاظ مع ما فيه من التعسف وشدة المخالفة لظاهر اللفظ يقتضي ان يكون لفظ الاستفهام وغيره من الالفاظ الدالة على المعاني المتعلقة بمعاني غيرها حروفا وفساده ظاهر فان قيل المراد من ثبوت معنى الحرف في لفظ غيره انه انما يفهم بواسطة لفظ الغير وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ الغير ومتعلق به قلنا هذا بعينه ما ذكره المعترض في تفسير معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره ان دلالته على معناه الافرادي مشروطة بذكر متعلقه فالحمل عليه لا يدفع السؤال المذكور بل انما يحققه ويؤكده واما ثانيا فلان قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية مما شاع وذاع حتى خرق الاسماع ومعنى عدم استقلاله بالمفهومية بناء على ما ذكره الاكثرون في وضع الحرف ليس الا توقفه على ذكر المتعلق في دلالته على معناه الموضوع له فهذا الكلام مع كونه مبينا لمعنى قولهم الحرف ما دل على معنى

وحاصل ... ودلالة اللفظ

في غرضه يكفي لورود السؤال المبني على عدم الاستقلال وان كان غرضه في
معرض الاحتمال واما ثالثا فلان تفسير الدلالة بنفسه بالمعنى الذي
ذكره مع عدم استفادته من اللفظ يستلزم الدور لان ارتباط المعنى الاصلي
المأخوذ في المعنى الموضوع له كما هو الظاهر فانه فرع اخذ الموضوع له في تعريف
الوضع والا فلا بد من بيان معنى الاصطلاحي الذي يحصل به معنى الوضع ثم ينظر
في صحته وفساده كذا قيل وفيه ان المراد من المعنى الاصلي ما لا يستعمل
باعتباره الا لافادة او ما فيما يناسبه وتصويره بهذا الوجه لا يتوقف
على معرفة الوضع قطعا فلا يلزم الدور ولا جهالة المعنى المأخوذ في الحد ولو قيل
المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة قرينة ما نعم
عن غيره زال الاشكال عن اصله ولم يرد الا ما اشار اليه من استفادة المعنى
المذكور من العبارة فان الظاهر من دلالة اللفظ بنفسه ان اللفظ مستقل
في الدلالة على المعنى وانه لا توقف له على شيء اصلا لا على القرينة المذكورة
ولا على غيرها فتخصيصه بالقرينة وحدها من دون قرينة تقتضي فساد
التعريف والتحقيق في الجواب عن الاعتراض المذكور ما ذكره بعض المحققين
وهو ان الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق لنقص المعنى وقصوره فيه فان الحرف
كمن والى مثلا انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء
لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه
فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في
العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بمتعلقه فيتعقل بتعقله فعدم استقلال
الحرف بالمفهومية انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق في تحقق معنى الحرف
في نفسه وتحصله في الذهن لا لما قيل من ان الواضع اشترط ذكر المتعلق
في دلالته على معناه الافرادي لان معنى الحرف لما كان هو النسبة المخصوصة

فلا معنى

تحقيق الجواب

فلا معنى لخصوصيته لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق ح
ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة المطلقة التي
يصح التعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء فقيل انه على هذا
التقدير يكون كلمة من ولفظ الابتداء مثلا موضوعين لمعنى واحد يعبر
عنه بالاسم تارة وبالحرف اخرى وهو مع فساده في نفسه لاقتضائه ان يكون
معنى الحرف معنى مستقلا يصلح لان يحكم عليه وبه لا يصح معه اشتراط
ذكر المتعلق في دلالة الحرف ايضا لان معنى دلالة اللفظ ليس الا كونه بحيث يفهم
منه المعنى عند الاطلاق للعلم بوضعه فاذا علم السامع وضع لفظ لمعنى فهم
المعنى منه عند الاطلاق بالضرورة وان لم يذكر متعلقه فاشتراط الدلالة فيه بذكر
متعلقه تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه التام وهو محال ولو فرض امكانه
فاي فائدة في هذا الاشتراط مع امكان الاستغناء عنه كما في دلالة الاسم وما الفرق
بين كلمة من ولفظ الابتداء مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى
وجب اعتبار هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني وبالجملة فالقول بان الواضع
وضع لفظ الابتداء وكلمة من لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة ذكر المتعلق
دون الاول مع عدم ظهور الفرق بينهما ومع عدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط
لا يخفى ما فيه من التحكم والتمحل وايضا فان الدليل على الاشتراط ليس الا التزام
الواضع ذكر المتعلق في الاستعمال وهو متحقق في الاسماء اللازمة الاضافة
فكان الواجب اعتبار الشرط فيها ايضا وهو مناف لاسميتها ومن قيل ان
التزام ذكر المتعلق فيها لتحصيل الغرض من وضعها وهو التوصل بها الى
الوصف باسماء الاجناس بخلاف الحروف فان ذكره فيها لتتميم الدلالة لا لتحصيل
الغاية فهو تحكم آخر اذ المتحقق في الموضعين ليس الا الالتزام المذكور
واما انه لتتميم الدلالة او لتحصيل الغاية فهو محتمل في كل منهما فالحكم بانه في

يذكره

احدهما نفسه للدلالة وفي الآخر للغاية مع امكان العكس ترجيح بلا
مرجح وحاصل الجواب ان ذكر المتعلق ليس مما اشترطه الواضع في
دلالة الحرف على معناه بل مما حكم العقل بكونه شرطا في حصول المعنى
في نفسه ومعنى قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية ان المعنى الحرفي
لنقصانه وكونه امرا نسبيا لا يتعقل بالمنسوب اليه لا يحصل معناه في
الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره انه
ما دل على معنى حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه
وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير مستقل في دلالته على معناه وانه لعدم
الدلالة بنفسه انما يدل على معناه بواسطة غيره كيف ولو كان المراد ذلك
لزم كون المجازات باسرها حروفا لقصور المجاز عن الدلالة على معناه
بنفسه وتوقفه على القرينة فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية
وانه يدل على معنى في غيره كالحرف واستقلاله بالدلالة بالقياس
الى معناه الموضوع له لا يجدي نفعا اذ الكلام في المجاز
من حيث انه مجاز فانه مع اسميته يصدق عليه تعريف الحرف بناء
على المعنى المذكور فان قلت عدم استقلال المعنى الحرفي في نفسه
يستلزم عدم استقلاله في كلمة الحرف في الدلالة على معناه ضرورة
ان استقلال الحرف في الدلالة يستلزم استقلال معناه في نفسه لحصول
علم الاستقلال في كلامه مبني على عدم الاستقلال المعنى في نفسه لا
يخلو من دفع الاشكال قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى انما
يقتضي تعقل المعنى المدلول له مع امكان التعقل وانتفاء المانع عنه
فلو كان تعقله ممتنعا لقصوره في نفسه وتوقفه على ذكر المتعلق
كان انتفاء الدلالة فيه لانتفاء المدلول لا لقصور الدال فان معنى استقلال

اللفظ

اللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا تاما لها وتخلف المقتضى عن
المقتضي لمانع لا ينافي كونه تام الاقتضاء مستقلا فيه نعم لو كان استقلال
اللفظ في الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها كان استقلال الدلالة مستلزما
لاستقلال المعنى وليس كذلك وفائدة التعيين مع التوقف على ذكر
المتعلق تعرف مما سبق في جواب النقض بالمشترك هذا وانما بناء
صحة الجواب المذكور على القول بان الحرف موضوع بالوضع العام
لخصوصيات النسب كما اختاره المتاخرون اذ على القول بانه موضوع
للنسب المطلقة على ما ذهب اليه القدماء يكون الحرف مستقلا لا
توقف له في وجوده وتحصيله على ذكر المتعلق فلا يتمشى معه الحمل
على عدم استقلال المعنى في نفسه الا اذا ادعى ان المستعمل فيه على
هذا القول خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع له هو النسب
المطلقة قياسا للحروف على الضمائر واسماء الاشارة فانها على طريقة
القدماء موضوعة للمعاني الكلية ومع ذلك لا يستعمل الا في جزئيات تلك المعاني
فالحروف ايضا لو كانت كذلك كانت معانيها التي يستعمل فيها غير مستقلة بانفسها
ويتاتى معه الحمل المذكور على هذا القول ايضا وان كان بالقياس الى
المعنى المستعمل فيه وبذلك يندفع اكثر الابحاث الموردة عليه وفيه نظر
اما اولا فلانه لا يظهر من اصحاب هذا القول كون الحروف مستعملة في
النسب المعينة الجزئية دون النسب المطلقة بل ظاهر القول بانها موضوعة
للنسب المطلقة انها مستعملة فيها ايضا لان الوضع لما لا يستعمل فيه اللفظ
اصلا خلاف المعهود من وضع الالفاظ وطريقة الواضع واما الالتزام بمثل
ذلك في الضمائر واسماء الاشارة فلمنع اللغة عن استعمالها في المعاني الكلية
اذ لا يصح ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه ولا هذا ويراد به مشار

في معنى الحرف

دلالة [illegible]

على ذكر [illegible]

[illegible] القول بان الحرف وضع

[illegible]

الى غير معين وامتناع ارادة المعاني الكلية من الحروف على تقدير
وضعها لها غير بين فلا يصح قياسها على ذلك وايضا فانهم كثيرا
ما يفرقون بين المعاني التي يستعمل فيها الحروف ويحكمون بان بعضها
حقيقة وبعضها مجاز وربما قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع
بينهم النزاع في كون الحرف مشتركا او حقيقة ومجازا وكذا في تعيين المعنى
الحقيقي والمجازي وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا في الجزئيات
دائما كانت المعاني التي يستعمل فيها الحروف باسرها مشتركة في المجازية
فلا يصح الحكم بالاشتراك ولا يكون شيء منها معنى حقيقيا ويسقط
الخلاف في ذلك من اصله ولا يصح ترجيح البعض بكون اللفظ حقيقة
فيه كما تكرر في كلامهم بل ولا الترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى
الحقيقي دون غيره لان الجزئية احدى علائق المجاز وترجيحها
على غيرها من انواع العلاقات غير معلوم بل الظاهر خلافه ولا يتوهم
الترجيح لكون علاقة الفردية للموضوع له بسيطة لا تركيب فيها بخلاف
غيرها فانها مركبة منها ومن غيرها لانا انما يستقيم ذلك لو اعتبرنا العلاقة
هناك باعتبار كون المعنى فردا من ذي العلاقة وليس بلازم للقطع
بجواز اعتبارها مناسبا للمعنى الحقيقي ابتداء نعم يمكن ان يقال ان وضع الحروف
للنسب المطلقة ليستعمل في جزئياتها وكذا اشتهارها في تلك الجزئيات بمنزلة
وضعها لها في وجوب الحمل عليها عند الاطلاق فيكون نسبة غيرها
اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتامل واما ثانيا فلانهم صرحوا
بان ذكر المتعلق في الحروف مما اشترط الواضع في دلالته على معناه ولو
كان معنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية كون المعنى المراد منه ناقصا غير
مستقل بنفسه كان ذكر المتعلق ضروريا وكان اشتراط الواضع له ضايعا

[Margin: بيان الاختلاف في الحرف في معانيه حقيقة او]

[Margin: الواضع معه صح]

لا يقال

لا يقال استعمال الحرف في المعاني الجزئية مجازا على هذا التقدير واشتراط المتعلق
في الحقيقة راجع الى اشتراط القرينة في المجاز ولا محذور فيه لانا نقول
القرينة هنا لما لم تكن امرا زائدا على المتعلق الذي يجب ذكره بالضرورة
كان اشتراط القرينة ايضا اشتراطا لامر ضروري على ان اشتراط القرينة
امر يعلم من قاعدة الوضع وعدم جواز الواضع عن المجاز مطلقا من دون قرينة
فالتعرض لهذا الشرط في خصوص الحرف ليس له وجه يعتد به ومما يرد على
تعريف الوضع ان الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاسمية
الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارات والموصولات لا دلالة لها على شيء من
تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها الوضع بمعنى تعيين اللفظ للدلالة
بنفسه وليس هذا من قبيل المبهمات حتى يكون احتياجه الى القرينة في الارادة
دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقتضي لفهم المعاني
هو علم السامع بوضعه لكل منها على وجه التفصيل والتعيين وهو غير
حاصل في هذه الالفاظ فان المعاني الجزئية الموضوع لها المعدوم احصاؤها
لا يمكن العلم بها الا من حيث انها افراد بعنوان كلي صادق عليها والعلم
على هذا الوجه لا يوجب تميز المعاني عند السامع حتى ينتقل اليها من
اللفظ الموضوع لها والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في هذه الالفاظ
لابتنائه على عدم استقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة
معان اسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا اليه ويمكن الجواب عن هذا الايراد بوجهين
احدهما ان المراد من الدلالة ما هو اعم من التفصيلية والاجمالية
والمنتفي ههنا انما هو الدلالة التفصيلية واما الاجمالية فهي
متحققة للقطع بان السامع ينتقل من لفظ هذا مثلا الى ان المراد
احد افراد المشار اليه القريب وان المراد ليس بخارج من تلك
الافراد فافراد المشار اليه القريب باسرها مفهومة من اللفظ ملحوظة

[Margin: اشارة الى ... على تعريف الوضع]

[Margin: المشترك صح]

[Margin: تقسيم الدلالة الى التفصيلي والاجمالي]

سهوا بينا اذ النقل انما يستلزم الاستعمال دون الوضع والحاصل ان للوضع
معنيين عام وخاص فالعام يعم الحقيقة والمجاز والخاص يختص بالحقيقة و
اشتهر المعنيين واظهرهما عند الاطلاق هو الخاص فمن نظر الى تبادر الخاص
وشهرته كالمصنف وغيره اطلق الوضع في حدي الحقيقة والمجاز ولم يقيده
بشيء اكتفاء بالاشتهار والتبادر مع وضوح القرينة الصارفة
عن ارادة العام فيهما ومن نظر الى اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة
والمجاز لم يكتف الا بالتصريح في الحدود وقيد الوضع بما يخرج المجاز
كما صنع ابن الحاجب حيث عرف الحقيقة بانها اللفظ المستعمل في
وضع اول والمجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع اول فانه اراد بالاول
الوضع الابتدائي الذي لم يلاحظ فيه وضع سابق واحترز به عن الوضع
المحقق في المجاز فان وضع الحقيقة ملحوظ في وضعه وكلا الاعتبارين
حسن والامر في ذلك هين وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فبالحري
ان نشير الى اقسام الوضع الجارية على السنة القوم المذكورة في
اصطلاحاتهم فان ذلك مما يزيد الطالب بصيرة في المطالب فنقول
ان الوضع باعتبار الواضع والموضوع والموضوع له والوضع
اي المعنى الذي يتصوره الواضع حال الوضع ينقسم الى اقسام اما
باعتبار الواضع فينقسم الى الوضع اللغوي والعرفي العام والخاص
والشرعي وتحقيق ذلك غير مقصود لنا الآن واما باعتبار الوضع
فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي وذلك لان الواضع لا بد له
من تصور الموضوع حال الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين
الموضوع له والنسبة لا تعقل الا بتعقل طرفيها فالواضع اما
ان يتصور لفظا مشخصا بعينه كالانسان وزيد ثم يضع ذلك
المعين لمعناه او نوعا عاما للفظ معولا على افراده الفاظ كثيرة

في الهامش: بناء على ما ذكره من انتقال العلة ... ان القيد ... والاعتبار ...

في الهامش: الشرعي ... باعتبار الموضوع

في الهامش: باعتبار الواضع

اللفظ والعلاقة بما ذكرناه لا بد منه في كلام القوم فانهم صرحوا بان
دلالة المجاز من اقسام الدلالة الوضعية وعرفوا العلاقة المز وطر
فيه بانها الاتصال بين المستعمل فيه والموضوع له وايضا فلما ليس
من له ادنى دربة في مباحث الالفاظ سيما المباحث المتعلقة بذكر
علائق المجاز والفرق بينه وبين الكناية في هذا الفن وعلم البيان
في ان العلاقة المعتبرة في المجاز هي العلاقة بين المعنيين دون
اللفظين كيف ولو كانت المناسبة اللفظية كافية في صحة التجوز
لزم صحة استعمال كل من اللفظين المتشاكلين بل المتغايرين في معنى
الاخر لعلاقة المشابهة وكذا كل لفظين احدهما جزء الاخر
لعلاقة الكل والجزء اذ بطلانه ضروري واعتبار الكلية والجزئية
بخصوصهما من بين العلائق تحكم على ان الاستعمال المذكور لو كان صحيحا
لكان اما مجازا او شيئا اقرب من المجاز ان جوزنا الواسطة بين الحقيقة
والمجاز واياما كان فلا ريب في كونه خلاف الظاهر والاصل والتزام المخالفة
في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات والمركبات وغيرهما مما
لا يخفى خارج عن الانصاف مخالف للاتفاق وهادم بنيان الحقائق لتلك الالفاظ
باسرها ولقائل ان يقول ان ذلك كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد
النوع وجزئياته وهو ممنوع اذ من الجائز ان يكون المستعمل هو النوع
الموضوع نفسه وذلك لان الاستعمال ليس الا ايجاد اللفظ الدال اي
التلفظ به بقصد الدلالة وهذا يتحقق في النوع كما يتحقق في الشخص
غاية الامر ان حصوله في النوع موقوف على تشخصه في الخارج وذلك
لا يقتضي ان يكون المستعمل هو الشخص للفرق الظاهر بين توقف الاستعمال
على التشخص واعتباره في المستعمل نفسه و[illegible] يكون الاستعمال على وجه الحقيقة وبه يندفع الاشكال بحذافيره صح

٢ بدل الحقيقة

وجوابه ان المستعمل في الوضع النوعي هو النوع المتشخص بالمادة كالضارب
والقائل لا مطلق النوع اي هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة
من المواد وان قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وذلك لان المفهوم
من ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالمبدأ المخصوص اعني الضرب وهو
مدلوله المطابقي الذي وضع له اللفظ فان كانت الهيئة الخاصة
المقيدة بمبدأ الضرب موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بذلك
المبدأ بعينه فلا اشكال في استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق
الوضع وان لم يتحقق وضع في الهيئة المخصوصة بل كان الموضوع هو
الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة المعنى منه كذلك لان الهيئة الكلية
لم توضع للدلالة على الذات المتصفة بمبدأ الضرب بل وضعت انما
للدلالة على ذات ما تنسب له المبدأ في الجملة وح كان المستفاد من ضارب
بهذا المعنى ومعنى الضرب المستفاد من المادة ومن المعلوم ان معنى ضارب
مغاير لمجموع المعنيين المذكورين او للدلالة على ذات ما ثبت لها المبدأ
المقترن بها بخصوصه وعلى هذا كان المعنى متحصلا لكن لا من طريق
الوضع بل بواسطة مقدمتين احديهما ان صيغة فاعل تدل على
ذات تنسب له المبدأ الخاص المقترن بها والثانية ان ذلك المبدأ
المخصوص هو الضرب فالعلم بان الضارب ذات تنسب له الضرب موقوف
على العلم بهاتين المقدمتين وبدونهما لا يحصل العلم بذلك فلا يكون
المذكور مدلولا مطابقيا للفظ بل من لوازم المدلول اذ الانتقال الى المدلول
لا يفتقر الى الوسط ولا يحتاج الى ازيد من العلم بالوضع وحيث كان المعنى
مستفادا من اللفظ مفهوما منه بدون توسط الاستدلال على ما يشهد به الوجدان
وجب القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها بالمادة

استعمالها بطل
في الحقيقة لكونها [illegible]
لذات نسب اليه تلك المادة بعينها مع الهيئة الحاصلة مع ضرب [illegible] نوع
المط ويؤيد ما ذكرناه وضع الحال [illegible] بانه لم يوضع النوع [illegible]
النوعي اذ الكلام في وضع النوع نفس الشخص [illegible] كان لا ينافي [illegible] واصل
الحال وليس المراد وضع الموضوع بالوضع متعدد ويتعدد المستعملين [illegible] الالفاظ الشخصية
ههنا شيء [illegible] حقيقيا بل هو متعدد [illegible] كلي صادق على جميع تلك [illegible]
شخصيا ولا آخر [illegible] ان تصدق [illegible] نوعيا [illegible] الاوصاف [illegible]
فاذا وضع الواضع وجب ان يكون شخصيا بل يكون نوعيا [illegible]
الا استعمالها فلا يكون الوضع فيه مختصا بخصوص اللفظ [illegible] المستعمل [illegible]
وهذا القسم باعتبار الامور الخارجة عن اللفظ [illegible] اصل اللفظ [illegible]
بالوضع النوعي وان التمايز بين افراده [illegible] المادة دون الهيئة [illegible]
والهيئة معا كالهيئة [illegible] اعني وضع [illegible] النوعي [illegible]
بالوضع الشخصي وان [illegible] حقيقيا [illegible] الهيئة [illegible]
والمادة والهيئة [illegible] اصل اللفظ [illegible] المعنى [illegible]
يختلف [illegible] افادة هذا المعنى [illegible] المذكورات [illegible] الوضع [illegible]
القوم [illegible] الواضع [illegible] الاحتمالين [illegible]
المقصود [illegible] الواضع [illegible] اللفظ الكلي الذي [illegible]
القسم [illegible] فاما ان يضع [illegible] الاعتبار [illegible] الموضوع له [illegible] الوضع
من الهيئة فاما ان [illegible] باعتبار الموضوع [illegible] عموم الموضوع [illegible] وضعا
بالاستعمال ولا [illegible] الخاص العام اما مع [illegible] المعنى المقصود [illegible]
وذلك لان المعنى [illegible] الاصطلاح [illegible]

اي جزئيا حقيقيا
او عاما اي كليا معقولا بين
[illegible]

بيان ابطال مذهب العلماء من وجوه

اختلاف بيان العلاقة في الوضع النهائي [illegible]

[illegible]

بيان الفرق بين الوضع والعلاقة في اقتضاء الاستعمال

[illegible]

لعارض

لا ينافي الصحة

نظرا الى الوضع الاصلي فان قيل قلت [illegible] الاصلي

[illegible] ان يكون [illegible] فلت [illegible] الاصل وفي محل النزاع [illegible]

والامثلة [illegible] والاشتقاق ولا داعي [illegible] للمعاني [illegible]

عن الحروف والاشتقاق [illegible] مطلقا [illegible]

القرائن مع [illegible] الوضع [illegible] الالفاظ [illegible] وان كانت

وضع لفظا [illegible] المعاني [illegible]

وقد اعترفه [illegible] الالفاظ [illegible] المعاني [illegible]

الكلية واستعمالها [illegible] الكلية [illegible] من القرائن [illegible]

الكلية [illegible] مفهومة من [illegible] الاستعمال [illegible]

[illegible]

لانا اذا راجعنا وجداننا علمنا يقينا ان [illegible] القرائن

فيها

المشخصة فان

عن الزمان [illegible]

في العدد [illegible]

تلك الامثال [illegible] القول [illegible]

الاسناد اليها [illegible] وذلك القول [illegible] موضوعة [illegible] اللفظ [illegible]

ظاهرها [illegible] الالفاظ [illegible] الوضع [illegible] مع وجود القرينة [illegible]

تلك الالفاظ لان العلم بالوضع [illegible] الاصلية [illegible] التشخص [illegible]

تلك المعاني لان الانتقال الى تلك المعاني [illegible] ان ما ذكر [illegible]

بواسطة الانتقال [illegible] موضوعة [illegible] الاستعمال [illegible]

[illegible] المجاز والثاني [illegible] الفعل [illegible]

مع علمه [illegible] والاسما [illegible] الاسم [illegible] الفعل [illegible]

الحروف والاسماء التي هي [illegible] والانتهاء [illegible]

الاستعمال [illegible] الاسماء [illegible]

[illegible]

فيكون الموضوع له فيه عاماً او بازاء افراده الجزئية الخاصة فيكون خاصاً ولا واسطة بين الامرين بالضرورة

فاذا بطل الاول منهما تعين الثاني وهو المطلوب القائلين
نعم الموضوع له امور الا ونص اهل اللغة فانهم صرحوا بان
بان ذلك راجع اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب وهذا للاشارة والى للانتهاء
وفي للظرفية وكي للعرض الى غير ذلك مما لا يحصى ولا بيان تلك المعاني مفهومات
كلية عامة الثاني ان الالفاظ المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعنى قطعاً
والتالي باطل لانهم حصروا المتكثرة في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج
عن الاقسام الاربعة اما عن الثلاثة فظاهر واما خروجه عن المشترك فلانه بالاوضاع متعددة
والوضع فيه واحد الثالث لو كان الجزئي الغير المحصور موضوعاً لها لوجب استحضار
ما لا يتناهى دفعة لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره والتالي باطل بالضرورة فكذا
المقدم والجواب اما عن الاول فبحمل على ارادة المصلحة دون الوضع كما ان صاحب
المفتاح فيما حكينا عنه اتفاقا والمقصود ان هذا مثلا لشخص المعين المشار اليه بالفعل لا لارادة المفهوم الكلي الذي هو المبهم
وكذا السوالي ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير عزيز ويؤيده ان الغرض الاصلي
من بيان معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح منه عن الفاسد وهذا انما يحصل بالوضع
للصادق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه واما عن الثاني
فبمنع انحصار المتكثر في الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء
وقد عرفت انهم لم يتنبهوا لهذا القسم بخصوصه فلذا حصروا المتكثر المعنى في تلك الاقسام ولما
فهم ان التبعوا ذلك الا انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء في تقسيم الالفاظ محافظة على
ما استقر عليه كلام القوم في مبادي العلم وانما اشاروا الى ما هو الحق عندهم في
تقرير المطالب واما عن الثالث فبمنع الملازمة قلت ان اريد تصوره
وضع اللفظ للمعنى موقوف على تصوره على وجه التفصيل فهو ممنوع لانه لا يحتاج ولا يحصل نفعاً
لحصول التصور الاجمالي بواسطة تعلق العنوان حال الوضع

واما القسم الرابع

واما القسم الرابع اعني عكس هذا القسم وهو ان يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً مقيناً فهو ممتنع لامتناع جعل الجزئي عنوانا للتصور الكلي الا اذا اعتبر انحا ذلك الجزئي ومضافاً اليه كان يتصور لفظ الانسان مثلا لما هو نوع لزيد وح يكون كل من الوضع والموضوع له فيه عاماً ويندرج في الثاني القسم من الاقسام المذكورة فلا يكون مباينا للثلاثة الاقسام فتامل قوله كما ان وان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية والا اي الحقيقة تنقسم باعتبار الواضع الى اربعة اقسام فكذا المجاز فان الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وكان اللفظ مستعملاً في غير ما وضع له فيه ان كان هو اصطلاح الشرع فالمجاز شرعي وان كان اصطلاح اللغة فلغوي والا فعرفي عام او خاص وانما اقتصر على ذكر اقسام الحقيقة ولم يتعرض للمجاز اكتفاء بالاصل مع ظهور حكم غيره منه فان المجاز فرع الحقيقة وتابع لها وكل مجاز متفرع على معنى حقيقي مناسب لما استعمل فيه اللفظ كان حقيقة فان كان مناسباً للمعنى الشرعي فمجاز شرعي وان كان مناسباً للغوي فلغوي وهكذا باقي الاقسام والمراد من كون المعنى مستفاداً من وضع الشارع ان السبب في فهم المعنى من اللفظ وضع الشارع في نفس الامر وان لم يعلمه السامع بل وان انكره كالنافي للحقيقة الشرعية فان مقتضى القول بثبوتها ان فهم المعنى منها مستند الى وضع الشارع ايا ما من غير فرق بين العالم والجاهل والمثبت والنافي وتوقف الفهم على العلم بالوضع لا ينافي ذلك لان العلم بالوضع حاصل لكل احد غاية الامر عدم العلم بالواضع ومعلوم ان جهالة الواضع لا يستلزم جهالة الوضع والمراد من سببية وضع الشارع لفهم المعنى كون الفهم مستنداً اليه في الجملة اعم من ان يكون سبباً قريباً كما في الاستعمال الذي لم يتخلل بينه وبين الوضع اشتهار يقتضي تبادر المعنى فان المعنى ح انما يستفاد من وضع

ذكر اقسام الحقيقة والمجاز

بيان المراد من وضع الشارع

قوله

جواب سم

بالاتفاق صح

الشارع ابتداء من دون واسطة وهذا انما يكون في اوائل الاستعمال على تقدير ان يكون
الوضع بالمعنيين دون الغلبة والاشتهار او بعيدا كما اذا توسط بين الوضع
والاستعمال الاشتهار المقتضي للتبادر فان السبب القريب في فهم المعنى من اللفظ هو
الغلبة والاشتهار لكن لما كان الاشتهار مسببا عن وضع الشارع كان وضع الشارع
سببا بعيدا في الاستفادة والفهم فان وضع الشارع هو السبب الباعث على استعمال
اللفظ في المعنى الشرعي المقتضي للتبادر على تقدير شيوعه فيصح لاجل ذلك
ان يجعل استفادة المعنى من اللفظ مستندا الى وضع الشارع وليس المراد من ذلك
استناد الفهم والاستفادة الى الوضع الشرعي ابتداء اذ مع حصول الاستعمال
الشايع المقتضي للتبادر يستحيل استناد الفهم والاستفادة كذلك مع انه لو كان
السبب الابتداء فيهما وضع الشارع لزم اختصاصهما بالعالم بالحال فلا يكون
الاستفادة لغيره مسببة من وضع الشارع وهو خلاف ما يقتضيه القول
بالحقيقة الشرعية كما اشرنا اليه فالواجب حمل السببية على السببية في الجملة التي
هي اعم من السببية القريبة والبعيدة كما ذكرنا ومما ذكرنا يعلم الوجه في جواز
تخلف العلم بخصوص الواضع عن استفادة المعنى من اللفظ الموضوع فلا تغفل
ثم ان الظاهر من كلام القوم وغيرهم ان الشارع هو النبي ص وقد صرح بذلك
بعض المتأخرين في مصنفه في اللغة واطلاق الشارع عليه اما لكونه حقيقة
عرفية جرى عليه اصطلاح العلماء او مجازا باعتبار كونه صادعا بالشرع آتيا به من
قبل الله تع فكانه شارع والا فالشارع بمعناه المتبادر هو جاعل الشرع
وواضعه هو الله تع قال الله تع ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا وقال
عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد صرح اهل اللغة بان
شرع بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين فان قلت قال الجوهري
وقد شرع لهم الشرع شرعا اي سن ومعنى سن الامر اي بينه كما نص عليه في القاموس

فالشارع

السبب ص
لا الوضع ص
ذكر العلم
بيان ان الشارع هو ...

فالشارع بمعنى مبين الشرع لا بمعنى واضعه قلت المراد من قولهم سن
الامر اي وضعه وقرره وما في القاموس خلاف ما يفهم من اللفظ عرفا بل خلاف
ما يستفاد من كلام اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان بمعنى مبين الشرع
لصح اطلاقه على الائمة ع بل على علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع والدين
فالتالي باطل بالضرورة ويتوجه على القول بان الشارع هو النبي ص ان ذلك انما
يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية على المعاني الحادثة بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
واما الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز فعلى القول بتعيين الحمل فيها لان المتكلم
بها هو الله تع لم يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض ووضع النبي ص لها انما يقتضي
وجوب الحمل في خطاباته وخطابات من تابعه ومن المتشرعة لا مطلقا وصريح كلامهم
يقتضي الاتفاق على عدم الفرق بين الخطابات القرآنية والاحاديث النبوية في وجوب
الحمل على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا
على الاول والنافين لها اجمعوا على الثاني وهذا بخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله تع
فان الحمل على المعاني الحادثة متعين في الجميع اما في خطابات الله تع فظاهر واما
في كلام النبي ص فلانه تابع على هذا التقدير كالمتشرعة وقد يجاب عن ذلك بان
وضع النبي ص لما اقتضى هجر المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات القرآنية عليه ايضا
الحمل على المعنى المشهور المهجور فتعين الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه
ان وضع النبي ص لو اقتضى الهجر فانما يقتضيه بالقياس الى استعماله ص واستعمال
المتشرعة لا مطلقا ودعوى تحقق الهجر الكلي في المعنى اللغوي بحصول الوضع
الوضع الشرعي بمجرد حصوله مجازفة بينة كيف والحقيقة الشرعية عندهم
من اقسام العرفية الخاصة حقيقة خصت بهذا الاسم لاختصاصها باحكام
اوجبت تميزها عن غيرها فالقول بثبوتها لا ينافي بقاء المعنى اللغوي معها اصلا فالاولى
ان يقال ان تلك الالفاظ وان لم تكن موضوعة من الله تع على القول بان الشارع هو النبي ص

اعتراض على القول بان الشارع هو النبي
جواب الاعتراض
بيان الجواب الصحيح

الا ان الخطاب المتضمن لها لما كان متوجها الى النبي صلعم والمتشرعة وجب حمله على المعنى
الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله تعالى انما يتعين بتعين المخاطب بذلك
الخطاب فان كان من اهل اللغة فالمراد منه المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد منه العرفي
وان كان من اهل الشرع فالشرعي ولو كان مناط الحمل في خطاب الله تعالى وضعه للفظ بازاء
المعنى لم يتعين لمدلول اصلا لان في الموضوعات اللغوية على القول بان واضع اللغة هو الله تعالى
وفادة غير خفي لخطاب الله تعالى مع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم
وللاستعمال الجاري على مقتضى وضع مخصوص استعمال حقيقي بصحة ذلك الوضع الخاص
فكما انه لو كان الوضع وضع اللغة كان اللفظ حقيقة لغوية وان لم يكن المتكلم بها من اهل اللغة
فكذا لو كان ذلك الوضع وضع الشرع كان حقيقة شرعية وان لم يكن المتكلم بها من اهل المتشرعة
لا يقال ورود تلك الالفاظ في القرآن بناء على الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي
موقوف على ثبوته لان الوضع في الحقيقة الشرعية ليس مقصورا على ما ورد في القرآن
فضلا عن ان يكون مشروطا بورودها فيه فان كثيرا من الحقائق الشرعية كلفظ الوضوء
والغسل وغيرهما مما لم يرد في الكتاب اصلا ولو سلم ورودها فيه باسرها فلا يجب ان يكون
وضع النبي صلعم مسبوقا بورودها فيكون المعاني المقصودة منها توقيفية لا تعرف الا
بتوقيف الله تعالى لا يقتضي ذلك عدم جواز توقيف النبي صلعم بغير هذه الالفاظ بل من غير
طريق اللفظ فان قيل الا يجب موافقة المتكلم في خطابه لاصطلاح المخاطب
لان الغرض من الخطاب تفهيم المقصود وحصول الافادة والاستفادة من اللفظ فمتى حصل ذلك
صح الكلام سواء بني على اصطلاح المخاطب او غيره ولو سلم فانما يجب الموافقة مع الاختلاف
في اصل اللغة كما في مخاطبة العرب مع العجم اما مع التوافق كما في مخاطبة ارباب
الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا يجب الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا يتعين
الحمل عليه بالاتفاق بل ربما رجح بعضهم الحمل على خلاف ذلك نظرا الى ان الاصل في الكلام ان
يكون جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا يمكن الجواب بالفرق بين خطاب الله تعالى وخطاب

من اختص بعرفه معلوم متميز عن غيرهم فان ما ذكر من عدم تعين الحمل على اصطلاح
المخاطب انما يصح في الثاني واما خطاب الله تعالى فلا يصح فيه ذلك لانتفاء الاختصاص
الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات وان قلنا بان واضع
اللغة هو الله تعالى وان شئت فاستوضح ذلك بشخص عارف باللغات مطلع على الاصطلاحات
غير معروف بلغة مخصوصة بخصوصية منها ولا متميز باصطلاح خاص فانك لا تشتبه
في مثل هذا انما يخاطب كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم وايضا
فمخاطبة النبي صلعم مع المتشرعة بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب بعد تحقق الوضع
منه وعلم المخاطبين به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها يقتضي الجزم بارادتها
وان احتمل الحمل على غيرها مع قطع النظر عن ذلك فان قلت يتعين المعنى بما ذكر
تعويل على القرينة والمقصود ههنا تعيينه بوضع الشارع على القول بالحقيقة الشرعية
قلت التعويل على القرينة انما يقدح في المقصود لو كانت القرينة قرينة التجوز
بان يكون اللفظ مستعملا لاجلها في المعنى الشرعي باعتبار مناسبته للمعنى اللغوي
حتى يكون مجازا اما اذا كان الاستعمال فيه بوضع الشارع لا للمناسبة وكانت القرينة قرينة
لتعيين الوضع الذي يحكمه الاستعمال فذلك لا يقدح في المقصود اصلا اذ ليست القرينة
على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة شرعية وتوضيح
ذلك انه اذا اختلف العرف والاصطلاح في معنى لفظ واحد حتى وجد له
معنيان او اكثر فللمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني باعتبار الوضع المختص به بحيث يكون
المصحح لاستعماله فيه هو ذلك الوضع بعينه وله ان يستعمله فيه نظرا الى العلاقة بينه وبين
معنى من تلك المعاني حتى يكون المصحح لاستعماله فيه هو المناسبة والعلاقة بين المستعمل
والموضوع له ولا ريب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول حقيقة مطلقا
سواء كان وضعه للمعنى بحسب اصطلاح المتكلم وغيره لكون المصحح لاستعماله هو وضعه
ويحصل حاصلا على جميع التقادير غاية الامر انه غير وضع المتكلم في البعض وح فلا

رجحان الثاني من تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه في الجميع بل لا بد في التعيين
من دليل يقتضي ذلك والتعويل عليه ليس بعد على قرينة المجاز بل على ما يتعين به
الوضع الذي بني عليه الاستعمال نعم لو استعمل اللفظ في المعنى بالاعتبار الثاني اي لوجود
المناسبة والعلاقة كان اللفظ مجازا او كانت القرينة قرينة التجوز ولا يجري في
ذلك لان المدار في التمييز بين الحقيقة والمجاز على الحيثية والاعتبار ولما كان
المصحح في الاعتبار الاول وضع اللفظ للمعنى والثاني مناسبته للمعنى
الموضوع له كان اللفظ حقيقة على الاول مجازا على الثاني لتحقق المغايرة
الاعتبارية وان اتحد المعنى بالذات وتحقيق المقام انه على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به
حقيقة على ما هو الظاهر من لفظ الوضع او بالغلبة والاشتهار المنزلة منزلة
التعيين والتخصيص او يكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي بعض آخر
بالغلبة والاشتهار فعلى الاول ففي الواضع احتمالات ثلثة احدها انه تع
هو الذي وضع تلك الالفاظ للمعاني الحادثة وعينها بازائها ثم بين ذلك
لنبيه ص بطريق الوحي او الالهام فاستعملها النبي ص وكذا المتشرعة تبعا له نعم الوضع
وهذا اوفق بالاعتبار ونسبة الوضع الى الشارع لما عرفت من ان الشارع حقيقة
بمعنى واضع الشرع وجاعله وواضع الشرع وجاعله هو الله سبحانه الثاني
ان الواضع لها هو النبي ص وهذا هو الظاهر من الاصوليين على ما يشهد به تتبع
كلماتهم وفيه مخالفة للظاهر من وجهين احدهما ما اشرنا اليه من ان
المتبادر من الشارع جاعل الشرع لا ان يدل على ان الشارع اسم لنبينا ص
او حقيقة عرفية في مطلق النبي المخصوص بشريعة ولم يثبت والثاني انه يجب
بهذا ان يلتزم تقدم وضع النبي ص لما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب على ورودها
فيه حتى يتعين حمله على المعاني الشرعية ايضا وهو وان كان ممكنا لما عرفت من وجوه

التوقيف

التوقيف لعدم الورود في الكتاب الا ان الظاهر حصوله فيما ورد فيه وما لم يرد نصا
فهو اما مذكور بعنوان آخر يتبين به الحقيقة او مرتبط بمذكور يلزم من التوقيف
عليه التوقيف على ما يتعلق به كالجزء والشرط فالتوقيف فيه من جهة الكتاب ممكن ايضا
على انا لو سلمنا عدم ظهور تأخر الوضع عن الورود في الكتاب فغاية الامر تساوي
احتمالي التقدم والتأخر اذ لا اقل من عدم ظهور التقدم الى ومقتضى ذلك
التوقف في الحمل على المعنى الشرعي دون القطع به كما يقتضيه كلام القوم لكن ان
الواضع فيما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب هو الله تع وفي غيره النبي ص بناء
على ان الشارع بمعنى جاعل الشرع وواضعه في الجملة فانه بهذا المعنى يصدق على النبي ص
لثبوت التفويض اليه في بعض الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوات المكتوبة وجعل النافلة
في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس وتحريم المسكر عدا الخمر وغير
ذلك من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض غير التفويض الذي يقول به المفوضة
الذين هم فرقة من اهل المقالات الباطلة والمذاهب الفاسدة فانهم ذهبوا الى ان الله تع
خلق محمدا ص وفوض اليه امر العالم فهو الخلاق للدنيا وما فيها او انه فوض اليه امر الرزق
دون الخلق او انه فوض العباد في الفعل على وجه الاستقلال وبطلان التفويض بهذه المعاني
من ضروريات الدين والمذهب وما ورد في ابطال التفويض وذم المفوضة ولعنهم
والبراءة منهم فهو ناظر الى ذلك واما التفويض بالمعنى المراد ههنا اعني تفويض الاحكام
فالاخبار الدالة على ثبوته عن طريق اهل البيت ع اكثر من ان يحصى وقد عقد له الشيخان
الجليلان ابو جعفر محمد بن الحسن الصفار القمي وابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي لذلك
بابا في جامعيهما المعروفين بالبصائر والكافي واوردا فيه كثيرا من الروايات المعتبرة التي
هي نص فيه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انه سمعهما يقولان ان الله تع
فوض الى نبيه ص امر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الآية وما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وحسنة الفضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله ع

بيان معنى التفويض

يقول لبعض اصحابه قيس الماصر ان الله عز وجل ادب نبيه ص فاحسن ادبه فلما ان اكمل له الادب قال انك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده فقال عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان الرسول كان مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطي في شيء مما يسوس به الخلق فتادب باداب الله تعالى ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله ص الى الركعتين ركعتين والى المغرب ركعة فصارت عديلة الفريضة ولا يجوز تركهن الا في سفر وافرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله له ذلك فصارت الفريضة سبع عشر ركعة ثم سن رسول الله ص النوافل اربعا وثلثين ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله عز وجل له ذلك والفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر وفرض الله تعالى في السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله ص صوم شعبان وصوم ثلثة ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز الله تعالى له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها وحرم رسول الله ص المسكر من كل شراب فاجاز الله تعالى له ذلك وعاف رسول الله ص اشياء ولم ينه عنها نهي حرام انما نهى عنها نهي عافة وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصه واجبا على العباد كوجوب ما ياخذون بنهيه وعزائمه ولم يرخص لهم رسول الله ص فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض لازم فكثير المسكر من الاشربة نهاهم عنه نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله ص لاحد تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلك الزاما واجبا لم يرخص رسول الله ص لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد ان يرخص ما لم يرخصه رسول الله ص فوافق امر رسول الله ص امر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى

تقصير

وموثقة ابن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان الله تعالى ادب نبيه ص فلما انتهى به الى ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان الله عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول الله ص اطعمه السدس فاجاز الله عز وجل له ذلك وذلك قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال وضع رسول الله ص دية العين ودية النفس وحرم النبيذ وكل مسكر فقال له رجل وضع من غير ان يكون جاء فيه شيء فقال نعم ليعلم من يطع الرسول ممن يعصيه والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الله تبارك وتعالى انما فوض احكام الشريعة الى نبيه ص بعد ان اجتباه بالهداية الى جميع ما فيه صلاح العباد في امور المعاش والمعاد واكرمه واصطفاه بالعصمة المانعة عن الخطاء والزلل في القول والعمل وعلمه سبحانه بان كل ما يصنعه ويحكم به فهو حكم الله عز وجل ولذلك كان يجيزه ويمضيه فالاحكام التي فوضها اليه فتلك الاحكام من حيث انها لم يسبق فيها من الله تعالى وحي ولا خطاب تسمى تبرا او اتخاو مع ذلك فقد حكم بها النبي ص ووضعها فهي احكام النبي ص وموضوعاته ومن حيث انها صادرة عن اسباب مفيضة اليها هي من فعل الله تعالى مع تعقبها الاجازة والامضاء فهي احكام الله عز وجل ظهرت على لسان نبيه ص وهذا معنى قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وكذا قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا كما نطقت به الاخبار الواردة في هذا الباب والتفويض بهذا المعنى وان ورد به النقل ولم يحكم بامتناعه العقل الا ان الفوائد من كل وجوه احد بانه مخالف لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله عز وجل قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وقوله عز من قائل قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا

ابتنع الامام يوحى الى النبي ان التفويض انما يكون فيما لم يرد فيه من الله تعالى
وحي ولا كتاب والاحكام الشرعية باسرها قد ورد فيها ذلك قال الله تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء وقال عز وجل ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وفي الكافي
عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول ان الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا يحتاج
اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله ص وعن ابي عبد الله ع انه قال
ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول
الرجال وعنه ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء
حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا
انزل في القرآن الا وقد انزله الله فيه وعنه ع قال اني لاعلم ما في السموات وما في
الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان وما يكون ثم سكت هنيئة
فرأى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله ع
يقول فيه تبيان كل شيء وعنه ع قال قد ولدني رسول الله ص وانا اعلم كتاب
الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن الى يوم القيمة وفيه خبر السماء وخبر
الارض وخبر الجنة والنار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك كما انظر الى
كفي ان الله يقول فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال نحن
والله نعلم ما في السموات وما في الارض وما في الجنة وما في النار وما بين ذلك ثم
قال ان ذلك في كتاب الله ثم تلا هذه الآية ونزلنا عليك الكتاب الآية وفي العيون عن ابي
الحسن الرضا ع قال جهل القوم وخدعوا عن ارائهم ان الله لم يقبض نبيه ص
حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام
والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كله فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب
من شيء وفي النهج عن امير المؤمنين ع في حديث اختلاف العلماء في الفتيا وذمه
لهم ع ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له

فعلهم

فعلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول ص عن تبليغه وادائه
والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان لكل شيء الثالث ان الروايات
الدالة على تفويض الاحكام الى النبي ص تضمنت التفويض الى الائمة ففي
الكافي عن ابي عبد الله ع انه قال ان الله عز وجل ادب رسوله ص حتى قومه
على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز اسمه ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع
قال لا والله ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسول الله ص والى الائمة ع قال عز وجل
انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهي جارية في الاوصياء
وعن موسى بن اشيم عن ابي عبد الله ع قال يا ابن اشيم ان الله عز وجل فوض الى سليمان بن داود ع
فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال ما اتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله ص فقد فوضه الينا وفي
البصائر عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احللنا له شيئا من
اعمال الظالمين فهو له حلال لان الائمة منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما
حرموا فهو حرام وعن زيد مولى ابن هبيرة قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا رأيت القائم
اعطى رجلا مائة الف واعطاك درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض والقول
بتفويض الاحكام الشرعية الى الائمة ع لا يلائم ما ثبت من استكمال الشرع في زمان النبي ص
كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وكذا ما علم من امتناع
تطرق النسخ والزيادة والنقصان في شريعة نبينا ص وما ورد من ان حلال محمد ص حلال
الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة ع
على التفويض في الاحكام الظاهرة كما في التقية بعيد جدا فان ظاهر الاخبار
ان التفويض الى النبي ص والائمة بمعنى واحد وبالجملة فالقول بالتفويض محل
اشكال وللنظر فيه مجال واي مجال فان ثبت فلا اشكال في صحة القول بالتفويض للتفصيل

لصحة اطلاق الشارع على الله وعلى رسوله حقيقة على هذا التقدير والا امكن القول
بصحته ايضا بناء على ان المراد من الشارع ما هو اعم من جاعل الشرع والآتي به
ولو من باب عموم المجاز لكنه بعيد هذا كله على الاحتمال وجواز الوضع في
الحقيقة الشرعية بالتعيين والتخصيص وعلى الثاني وجواز الوضع فيها بالغلبة
والاشتهار فاما ان يعتبر في صدق النسبة الى الشارع تحقق الغلبة والاشتهار
باستعماله اولا وعلى الثاني فاما ان يعتبر فيه كونه اول من استعمل اللفظ في
المعنى الشرعي اولا يعتبر ذلك ايضا بل يكتفي بتحقق الاستعمال منه في الجملة
مع حصول الغلبة في زمانه او زمان من بعده من خطاباته فعلى الاول
يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في الجميع لان كثيرا من تلك الالفاظ
لم يرد في الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ
من الكثرة حدا يحصل به ذلك في الاغلب بل الظاهر على هذا التقدير تعين القول
بان الواضع هو النبي ص في الجميع نظرا الى تحقق الغلبة باستعماله منفردا
وان لم ينضم اليه الاستعمالات الواقعة في الكتاب العزيز وان الواضع في بعض
ما ورد في الكتاب كالصلوة والزكوة مما تكرر ذكره فيه هو الله سبحانه وفيما عدا ذلك
هو النبي ص ويحتمل ثالثا جواز الواضع فيما لم يرد في الكتاب هو النبي وفيما
ورد فيه هو الله سبحانه والنبي ص بمعنى ان الوضع تحقق باستعمالهما معا فان
ورود اللفظ في القرآن مما له دخل في حصول الغلبة قطعا ما لم يكن مسبوقا
بحصولها ويكون الاستعمال الواقع بعد ذلك من النبي ص استعمالا بعد الغلبة فلا
يكون له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظاهر تعين القول بالتفصيل المتقدم
وجواز الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله تعالى وفيما عدا ذلك هو النبي ص وعلى
الثالث فالواضع هو النبي ص فيما لم يرد في كلام الله تعالى قطعا وما ورد فيه
جاز نسبة وضعه الى الله سبحانه والى النبي ص لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع

على

بيان وضع الحقيقة الشرعية على الغلبة

احتمال ثالث في وضع الحقيقة

على هذا التقدير منهما فلا يختص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الظاهر بناء
على ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني في
اعتبار المستعمل الاول في تعيين النسبة وانه لا يكفي لصدقها مجرد الاستعمال
ولو على وجه التبعية وهو ظاهر ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال الشارع منفردا
فان الظاهر حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع والمتشرعة
جميعا لا باستعمال الشارع وحده وانما نسب الوضع الى الشارع مع ان للمتشرعة
مدخلية في حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الداعي الى حصول الغلبة
والاشتهار واستعمال المتشرعة فرع استعمال الشارع ومترتب عليه فكانه
استعماله فلذا خص الوضع به فالمتجه على القول بالاشتهار هو التفصيل في الواضع
على ما ذكرناه في الاحتمال الثاني وقد ظهر مما ذكرنا حال الواضع على الاحتمال
الثالث وجواز الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي البعض الاخر بالاشتهار
فان ما بالتعيين يأتي فيه ما في الاول من الاحتمالات وبالاشتهار يأتي فيه
ما في الثاني كما لا يخفى واعلم ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخرج من
تقسيم المصنف هو الذي يستفاد منه المعنى لوضع الشرع وهذا التحليل باطلاقه
يقتضي ان يكون كلما وضعه الشارع حقيقة شرعية وان لم يتعلق بالشرعية كما في
اسماء الذوات والصفات وليس كذلك اذ الظاهر ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها
بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق به الحكم الشرعي وكانهم اكتفوا عن التقييد بما يستفاد
من نسبة الوضع الى الشارع فان الظاهر منه اخذ الصفة واعتبارها والامر في
ذلك هين ثم اعلم ان الحقيقة الشرعية لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن المعنى اللغوي
على ما يظهر من كلام القوم بل الظاهر ان كل لفظ وضعه الشارع لمعنى وكان له تعلق
بالشرع فهو حقيقة شرعية سواء عرف للفظ معنى في اللغة ام لا ولو كان وضعه
للمعنى بطريق النقل والارتجال فقد صرح بالتعميم الثاني جماعة منهم ووجود المناسبة
بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في

فيها حصر

بيان عدم اعتبار النقل في الحقيقة الشرعية

النقل اعتبار المناسبة لا محالة تحققها لكن الظاهر ان الحقيقة الشرعية من قبيل المنقولات
فانا لا نجد فيها وضع الشارع لفظا مخترعا لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع الحقائق
الشرعية مما ثبت له معان اصلية معروفة كالنظر بالتتبع وتحسينات المعاني
الشرعية لتلك الالفاظ باسرها مما يناسب المعاني الاصلية فالظاهر اعتبار المناسبة والا
لكان اللفظ المخترع وهذا مما يتعين على تقدير ان يكون الوضع بالاشتهار والغلبة
كالاكثر بقي ههنا شيء وهو انه قد تكرر في كلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية وقد
حكى ابن الحاجب وغيره عن المعتزلة انهم قالوا بها ايضا مع قولهم بالحقيقة الشرعية
قالوا والحقيقة الشرعية اخص من الحقيقة الشرعية فانها اسم لنوع خاص منها
وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظا او معنى او كليهما وان القسم الاخر منها وهو
الذي يتكلم في اللغة لفظه ومعناه لا يطلق عليه اسم الحقيقة الدينية والظاهر من كلام
المحقق العضدي في شرح المختصر والعلامة التفتازاني في شرح الشرح ان الحقيقة
الدينية باقسامها الثلث من الموضوعات المبتدأة دون المنقولة وقيل بل هي كذلك
على الاول والثالث واما على الثاني فهي محتمل للامرين صرح بذلك المحقق الشريف
والفاضل الباغنوي وغيرهما وكيف كان فالظاهر ان المتحقق من الاقسام هو الثاني
خاصة دون الاخرين كما صرح به غير واحد منهم وكلامهم في هذا المقام صريح فيما
ذكرنا انفا من انه لا عبرة في الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن المعنى اللغوي حيث
عدوا الحقيقة الدينية من الحقيقة الشرعية وما لا يعرف اهل اللغة لفظه من افراد
الدينية بنفسه فيكون من تمام الحقيقة الشرعية لانه من قسم القسم وهو من المعلوم ان
النقل عن المعنى اللغوي لا يتصور في ذلك فلا يكون معتبرا في الحقيقة الشرعية
وهذا لا ينافي تصريحهم بالانحصار في القسم الثاني اذ الا لتفات بالحصر الى الواقع
والحكم بالعموم بالنظر الى اصل المفهوم فلا تناقض ثم انهم حكوا عن المعتزلة انهم
زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر من قبيل الحقيقة الدينية
بخلاف اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي قالوا والمراد من اسماء
الذوات

الحاشية: ان تقضي المفهوم التعميم كما ذكر لكن الظاهر ان الحقائق الشرعية التي وصلت الينا من قبيل المنقول لا الشرعية
باب الحقيقة الدينية
في الترادف على اعتبار اللغوي في الحقيقة الشرعية
ان المراد من اسماء الذوات والافعال

الذوات ما هو من اصول الدين وما يتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال ما هو من الفروع
او ما يتعلق بالجوارح وانت خبير بفساد هذه الدعوى وبطلانها للقطع بان الصلوة
والزكوة وغيرهما من اسماء الافعال مجهولة المعاني عند اهل اللغة كالايمان والكفر و
غيرهما من اسماء الذوات فالقول بان جميع اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية
دون اسماء الافعال تحكم محض لا يليق بالعلماء ثم ان نسبة القول
بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها قسم من الحقيقة الشرعية
انما يستقيم لو كان دعوى المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة جزئية
هو ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الجملة وهو التحقيق فان الظاهر كما ستعرف ان
النزاع في الحقيقة الشرعية يرجع الى الايجاب والسلب الكليين وح فالقائل
بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية والنافي للحقيقة الدينية ناف
للحقيقة الشرعية فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا اخر غير النزاع
في الحقيقة الشرعية على ان الظاهر ان المعاني الشرعية باسرها مفهومات حادثة
لم يكن اهل اللغة يعرفونها قبل مجيء الشرع وانهم انما عرفوها ببيان
الشارع وح فاحد قسمي الحقيقة الشرعية وهو ما يعرف اهل اللغة
لفظه ومعناه قسم تقديري محتمل عند العقل ولا تحقق له في الخارج فاللازم من
ذلك انحصار قسمها الاخر في الحقيقة الدينية بحسب التحقق في القسم الثاني من
اقسامها كما اعترفوا به انحصار ما بحسب التحقق والوجود ايضا فالحقيقة الشرعية
حقيقة دينية كما ان الحقيقة الدينية حقيقة شرعية واثبات احد الحقيقتين
ونفيها اثبات للحقيقة الاخرى ونفي لها لاتحاد المصداق المحقق من الحقيقتين
وان اختلفا بحسب المفهوم والافراد الممكنة المقدرة فان ذلك لا يقدح في
الملازمة بينهما باعتبار الوجود كما هو الظاهر وح فلا يتصور في الحقيقة الدينية
خلاف غير الخلاف في الحقيقة الشرعية وان فرضنا ان يرجع الخلاف هنا الى الايجاب
الجزئي والسلب الكلي على خلاف التحقيق وكيف كان فالحق سقوط هذا الخلاف

الحاشية: في اثبات الحقيقة الدينية من الحقيقة الشرعية والدينية
الحاشية: خلاف ص

النزاع ليس الا في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح المختصر قد اشار الى ذلك
حيث قال بعد تحرير محل النزاع على ما يوافق المتن ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول
سوى مذهبين كونها شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق
انه لا ثالث لهما فتامل قوله الى كان بوضع اهل اللغة ظ العبارة ان واضع
اللغة هو البشر وهو احد الاقوال في المسئلة ذهب اليه ابو هاشم الجبائي واصحابه
وجماعة من المتكلمين قالوا وضع اللغة اصطلاحي من البشر الهاما واحدا او جماعة
تواطؤا على وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل التعريف بالاشارة والقرائن
مع التكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع
قرينة الاشارة وغيرها وقيل ان واضعها هو الله تعالى ووضعه مستفاد من
التوقيف اما بوحي او بخلق اصوات وحروف فيسمعها واحد من البشر او
جماعة او بخلق علم ضروري بوضعه اياها والى ذهب الاشعري ومتابعوه
والظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل وهو ان الواضع لبعضها
هو الله تعالى والبعض الاخر هو البشر وان كل لغة فهي قسمان توقيفية واصطلاحية
واختلف المفصلون فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني القدر الضروري
المحتاج اليه في التعريف توقيفي والباقي اصطلاحي وقال الاخرون بالعكس
بان ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف وقيل بالتوقف في ذلك
لامكان الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب العلم ببعضها معينا وذهب اليه القاضي
ابو بكر والغزالي وعزاه في المحصول الى المحققين وفي النهاية الى الجمهور
وقال ابن الحاجب الصحيح التوقف ان كان النزاع في القطع والا فالظن قول
الاشعري والى مال العلامة ظاهرا في النهاية واكثر المتاخرين منا ومنهم
[illegible] وهذا التفصيل هو المختار فههنا دعويان ظهور التوقيف وانه ليس بقطعي
لنا على الاول وجهان الاول انه بعد اهتداء العقول الى مثل هذا الاختراع
المشتمل على دقائق الحكم ولطائف البدع من دون توقيف من الله تعالى ظواهر

الايات منها

حقيقة مر

ذكر الاقوال في واضع اللغة

اللغة مر

استدلال على توقيفية الالفاظ

الايات منها قوله سبحانه وعلم ادم الاسماء كلها فان المراد من الاسماء اما خصوص
الالفاظ اقتصارا على ظاهر اللفظ فان الاسم في العرف العام هو اللفظ
الموضوع لمعنى او ما يعمها وغيرها من انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات
نظرا الى اللغة وعلى هذا ليس علما مصطلحا به تفضيل آدم على الملائكة وهو
يقتضيه سوق الاية وعلى التقديرين فتعليم اللغة مراد منها ويشهد لذلك
ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على آدم حروف المعجم في احدى وعشرين صحيفة
وهجا ولم يكن انزل الدنيا وفيه الف لغة وانه تعالى علمه جميع تلك
اللغات وقد روي عن ابي ذر الغفاري رضي الله عنه عن رسول الله قال قلت يا رسول الله كل
نبي مرسل بم يرسل قال بكتاب منزل قلت يا رسول الله اي كتاب انزل على آدم قال كتاب المعجم
قلت اي كتاب المعجم قال ا ب ت ث وعد الى اخرها وفي تفسير الشيخ ابي علي الطبرسي عن علي
ابن الحسين ع في معنى الاية علم آدم اسماء كل شيء وفي لفظ اسماء انبياء الله واوليائه
وعتاة اعدائه وفي حديث الشفاعة فياتون آدم فيقولون انت ابو الناس
خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس و
مجاهد وقتادة انه علم اسم كل شيء حتى القصعة والقصيعة وما اشتهر
من ان اللغة العربية انما حدثت في زمن اسمعيل ع وان العرب من ولده
فهو من المشهور الذي لا اصل له اذ الحميريون والعمالقة وجرهم وقوم هود ع
وعاد وكلهم من العرب وقبل اسمعيل ع بمدة متطاولة وقد ورد في الاخبار
ان اول من تكلم بالعربية آدم ع نعم آل عدنان وهم طائفة من العرب
من ولد اسمعيل ع فان قيل لو كان آدم عالما باللغات كلها كما قلتم فما السبب في اختلاف
ذريته فيها قلت الوجه في ذلك انه علم كل واحد من ولده لغة واحدة
ثم بقيت تلك في اعقابه او انه علم جميعهم اللغات المختلفة فكانوا يتكلمون بها مدة
فلما انقرض تفرقوا في نواحي الارض وتكلم كل منهم بلغة اختارها من بين

اللغة مر

اللغات اذ كان المتكلم بلغة واحدة اسهل من التكلم بلغات مختلفة فغلبت على
الاولاد تلك اللغة حتى اذا انقرض القرن الاول منهم نسوا سائر اللغات فصار
كل فريق يتكلم باللسان الغالب عليه فهذا هو الباعث على اختلاف اللغات
على القول بالتوقيف ومنها قوله عز وجل ومن اياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة اللغات الصادرة عنها
مجازا باطلاق اسم السبب وارادة المسبب اذ لا اختلاف في تصوير جرم اللسان الذي
هو عبارة عن جارحة مخصوصة في افراد الانسان ولئن سلم فالاختلاف في غيره من
الاعضاء اشد وابلغ وبدائع الصنع فيه اكمل واكثر فلهذا ذكره في الايات الى
ومنها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم فان المراد ان كل ما يعلمه الانسان من الهدى
والبيان فهو بتعليم الله عز وجل الا ما علم اضافته اليه كما في زيادات العلوم
الحاصلة بتلاحق الافكار او انه علمه اصول العلوم والصناعات وما يحتاج
اليه النوع في اصطلاح المعاش والمعاد وان ترتب عليها من قبل نفسه شيئا كثيرا
وكيف كان فاللغة داخلة في التعليم لوجود المقتضي وهو العموم مع فقد
المانع واستدل ايضا بقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم
ما انزل الله بها من سلطان وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى
تبيانا لكل شيء وان اللغة لو كانت اصطلاحية لزم الدور او التسلسل اذ
الاصطلاح لا يتم الا بمعرفة كل من المصطلحين قصد الباقي ولا تكون الا
باللفظ والكتابة الموقوفين على الاصطلاح فان اتحد فالدور والا
فالتسلسل وان انتفاء التوقيف يستلزم امكان تطرق التغير على الشرائع بتغير
لغاتها مع عدم الاشتهار وبطلان التالي ضروري والكل كما ترى ولنا
على الثانية اعني انتفاء القطع قيام الاحتمال فيما ذكر من الاستدلال اما الاول
الاولى فلانه يحتمل ان يراد من التعليم فيها اعلام الوضع الكائن من خلق اخر

والاقدار

استدلال اخر على التوقيف

استدل على القطع

والاقدار على الوضع والالهام بان يضع من الاسماء بعضها او المسميات او
الصفات والعلامات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك
واما الثانية فلان مكان ارادة الاقدار والالهام او اختلاف صوت النطق
واشكاله حتى انك لا تكاد تسمع منطقين متساويين في الكيفية ومن
الالات المتساوية واما الثالثة فلجواز ان يكون المراد مما لم يعلم ما علم
بالقلم او على اللغة ومن التعليم اعطاء القوة العاقلة وخلق سائر
القوى والمشاعر وانزال الايات ونصب الدلائل ومع قيام الاحتمال في
الادلة كلها فالقطع منتف بالضرورة واما الظهور فلانها باسرها
على خلاف الظاهر للفظ او القرينة كما لا يخفى احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق وضع اللغة على الارسال ولو كان
بالتوقيف ولا يتصور الا بالارسال لزم سبق الارسال على اللغة فيلزم الدور
والجواب منع توقف التوقيف على الارسال لجواز حصوله بغير الوحي كخلق الاصوات
او العلم الضروري كما تقدم او بالوحي الى نبي غير رسول فان النبي اعم من الرسول
او الى رسول قبل ارساله الى قومه اما لفقدهم كما في ادم عليه السلام في اوائل هبوطه
الى الارض او عدم تحقق الارسال اليهم مع وجودهم كما يتصور في
غيره بان يتعلموا منه اللغات اولا ثم يرسل اليهم احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن
للقدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم الدور لتوقف الاصطلاح
على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه
على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور والجواب منع توقفه على
الاصطلاح لجواز التعريف بالترديد والقرائن كما في الاطفال احتج من قال ان
القدر الضروري اصطلاحي دون الباقي بانه لو كان توقيفيا ولا يكون الا بالوحي
لزم توقفه على نقل او على وحي اخر وننقل الكلام اليه فان انتهى الى ما لا يتم لزم الدور او التسلسل والجواب

احتج على ان اللغة بالتعليم

احتج على التوقيف بالعقل

توقيف

احتج على الاصطلاح بالعقل

منع التوقف على الوحي لامكان التوقيف ابتداء وفي بعض الوسائط يخلق علم ضروري بها او بالاستفادة من القرائن والاصل في هذين القولين قول ابي هاشم والاشعري ودليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر الضروري دليل البهشمية والاشعرية بعينه ولذا لم يتعرض له للكل الا على ذلك بل اقتصروا على ذكر الحجة لما اختصوا به من الاستثناء فحجة القولين في الحقيقة مجموع احد الحجتين اعني حجة ابي هاشم والاشعري مع ما ذكره في الاحتجاج لهما فلا يرد ان ما ذكروه في الاحتجاج قاصر عن افادة تمام المراد حيث ان المقصود هو التفصيل وما ذكره من الدليل غاية لمعلى احد القسمين اعني القدر الضروري وربما يظهر من بعضهم ان مذهب الاسفرايني هو القطع بحكم القدر الضروري مع التوقف في الباقي وهو خلاف ما في النهاية وعلى هذا فحجته مجموع حجة المتوقف مع ما ذكره من دليله حال المتوقف الا امكان الجميع مع ضعف حجج الاقوال كلها وهو مسلم ان اريد القطع فان ادلة الاقوال قاصرة عن افادته واما ان اريد الظهور فلما عرفت من وهن ادلة التوقف وينبغي ان يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية الاصلية لا مطلق الحقيقة فان الواضع في الا الحقائق الشرعية والحقائق العرفية العامة والخاصة منقولة كانت او مرتجلة هو البشر بالضرورة فلا يمكن الخلاف فيه واللازم من ذلك تخصيص العموم في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها بالحقائق اللغوية فقط او هي وعاما عدا الحقائق المستأنفة فان تعليم الاسماء لا يستلزم جميع معانيها بل يصدق بتعليم البعض ايضا واعلم ان المسألة من المسائل العلمية التي لا يترتب عليها شيء من الفروع والمطالب العلمية للاجماع على حمل الالفاظ على معانيها اللغوية مع فقد الشرعية في خطابات الله تعالى وغيرها سواء قلنا ان الواضع هو الله تعالى او البشر ومع تعين المراد من اللفظ فلا اثر للعلم بتعيين واضعه كما لا يخفى ثم اعلم ان ما ذكرنا من الاختلاف في واضع

اللغة

اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى بواسطة الوضع لم في قول آخر شاذ يسقط معه الاختلاف المذكور من اصله وهو ان دلالة اللفظ على المعنى طبيعية اي لذات اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وجمع من اوائل المعتزلة واهل التكسير وفساد هذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة لما نرى من اختلاف اللغات باختلاف الامم ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل واحد الى كل لغة وضع وهو معلوم البطلان فانه لو كانت دلالة الالفاظ طبيعية كدلالة الهيئات على وجود اللافظ لوجب ان يفهم كل احد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك المدلول عن الدليل كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له لافظا وايضا فانا نعلم قطعا ان المنقولات والاعلام وغيرها من الالفاظ التي حدثت فيها الوضع لم تكن دالة قبل حدوثه على ما تفهم منها بعد تحققها بحيث تدل عليه وان غير المتجدد من تلك الالفاظ كان دالا قبل حدوث وضعه الثاني على ما لا دلالة له بعد حدوثه وليس ذلك الا لحدوث الوضع اللاحق وزوال الاثر السابق بالهجر اذ لو كانت الدلالة ذاتية لاستوت في جميع الاحوال واستدل ايضا بانها لو كانت ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير ولامتنع وضعه مشتركا بين المتنافيين اذ الشيء الواحد لا يناسب بالذات المتنافيين ولانه لو وضع لهما فاما ان يدل عليهما او على احدهما فيلزم الاختلاف او التخلف كالضدين او المتناقضين ولان الوضع لهما على هذا التقدير يستلزم الاتصاف بالمتنافيين او خلاف الفرض والتالي باطل للقطع بجواز الوضع للمتنافيين بل وقوعه كالقرء للحيض والطهر والجون للابيض والاسود والناهل

احتج القائل بالمناسبة

للعطشان والريان الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة وفي الجميع نظر احتج القائلون
بالمناسبة بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع اختصاصها
والا لزم الترجح او الترجيح من غير مرجح وهو محال واجيب بمنع الملازمة فان
المرجح لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع تصلح للترجيح من غير انضمام
شيء اليها فان كان هو الله فتخصيصه بحكمته او بموافقته الحدوث وان كان من الناس فكتخصيص الاعلام
بالاشخاص فان المخصص فيه خطور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع وفي الترجيح على
القول بان الواضع هو الله فالارادة وان صلح الترجيح بها لرجوعها الى العلم
بالاصلح وجهه نعم كما حقق في محله الا ان الاصلحية التي هي مناط تعلق
الارادة انما تكون مع الاختلاف اما مع التساوي كما هو المفروض فالاصلحية غير
معقولة اصلا وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح لا تصلح الارادة للترجيح
الا على القول بجواز الترجيح من غير مرجح كما ذهب اليه الاشاعرة وح كان الجواب
منع بطلان التالي لا منع الملازمة كما توهمه المجيب واما على اصول الامامية
والمعتزلة فلزوم امتناع الترجيح من غير مرجح بلا فلا ينفع الجواب اصلا فان
المراد من المرجح ما عدا الارادة والمرجح لها واما الارادة فهي بنفسها
لا تستقل بالترجيح عندهم وعلى القول بان الواضع هو البشر لا يصلح القول
بان المرجح هو خطوره بالبال مطلقا اذ كثيرا ما يخطر الالفاظ الكثيرة
ببال الانسان ومع ذلك فلا يعين لا لفظا مخصوصا منها والا بلا مرجح
آخر سوى الخطور والصواب ان يقال ان استحالة الترجيح والترجح انما
تقتضي استدعاء الوضع مرجحا مرجحا يصح التعليل به مطلقا ولا يلزم
من ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح
امرا آخر كالمناسبة للدعية في وضع الاعلام والمناسبة الى الحاصل عن صفات
الحروف وهيئاتها الحسنة على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف ولو سلم وجود

المناسبة

المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا تقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما هو
المطلوب اذ ليس كل امر ثابت في الشيء ظاهرا فيه ولا لكل مناسب دالا عليه واعلم
ان كل الكلام ههنا يقع في مواضع الاول ان للحروف والكلمات خواص و
طبايع كسائر الموجودات العينية وهذا مما اتفق عليه علماء الاعداد فانهم اثبتوا
للحروف طبايع العناصر ورتبوا على ذلك باعتبار افرادها وتركيبها على
الوجوه المختلفة عجايب الاسرار وغرايب الاثار في العوالم العلوية والسفلية
بوجوداتها النطقية والكتبية وانتهوا فيما ادعوا الى الوحي الى الانبياء
وما ظهر لهم من اسرار الاسماء والحق ان تاثير الحروف واختصاصها بالامور
العجيبة امر ثابت لا ينكر فان للحروف المقطعة والعوذ والطلسمات والاشكال
المشتملة على الاعداد من المربعات وغيرها تاثيرات بينة معروفة وشهد بها النقل
المستفيض والتجارب المتكررة والامتحانات الصحيحة لكن الله طوى العلم
باسرار الحروف عن الناس بمقتضى الحكمة الالهية كما في غيرها من العلوم السرية
الخفية فلم يحط به الا واحد بعد واحد ممن فاز بلطف رباني وفهم
ثاقب نوراني وما يلقاها الا الذين صبروا ولا يلقاها الا ذو حظ عظيم الثاني
تناسب الالفاظ والمعاني في الذات والطبيعة وهذا مما انكره الاكثرون اما لانهم
لم يثبتوا الطبايع للالفاظ والحروف اصلا او لانهم زعموا ان طبايع الالفاظ
مما لا يناسب طبايع المعاني وهو بناء على ثبوت الطبايع المخالفة ونفي المناسبة الذاتية
بين الالفاظ والمعاني فان العقل يجوز على هذا التقدير ان يكون بعض الالفاظ
موافقا بحسب الطبع بعض المعاني ولا مانع من ذلك اصلا سوى ما ذكروه من لزوم
المناسبة للمتنافيين على تقدير الوضع لهما وكذا لزوم التخلف والاختلاف
على ما سبق بيانه وجوابه يظهر من ذلك كله فان الممتنع كون الشيء الواحد مناسبا
للمتنافيين من حيث انهما متنافيان واما كونه مناسبا لهما من جهة غير التنافي بل باعتبار

الثاني تناسب الالفاظ والمعنى

ام مشترك او جنسين مختلفين فلا امتناع قطعا ومنه يعلم جواز الاختلاف
في المدلول فان امتناعه فرع امتناع المناسبة للمتنافيين وقد عرفت ما فيه
واما العلم بتحقق المناسبة الذاتية فالطريق اليه امران احدهما الوقوف على
طبايع الحروف واسرارها وهذا مما لا يتيسر لاكثر الناس كما اشرنا اليه وثانيهما
اختصاص البعض للوضع في المناسبة الذاتية كما زعمه المستدل وقد عرفت جوابه
الثالث ان دلالة الالفاظ على معانيها للمناسبة الذاتية دون الوضع وهذا
هو محل النزاع في المسألة وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه الجمهور من انتفاء الدلالة الذاتية
للالفاظ وان فهم المعنى من الالفاظ مستند الى الوضع دون المناسبة فان
طبايع الالفاظ لو قلنا انها لا تناسب طبايع المعاني كانت الدلالة الذاتية منتفية
قطعا وان كانت ممكنة غير متحققة اما الامكان فلتجويز العقل بعد اثبات
طبايع الالفاظ وانها مناسبة لطبايع المعاني بلوغ التناسب الذاتي بين
الالفاظ والمعاني الى حيث تفهم المعاني من الالفاظ عند اطلاقها بدون التوقف
على الوضع وهو ظاهر واما انتفاء الوقوع فلانا نعلم بالضرورة استناد الفهم والاستفادة
من الالفاظ الى الوضع دون المناسبة ولذا كان الفهم والاستفادة مخصوصين
بالعالم بالوضع ولاختصاص العالم بوضع كل لغة بطائفة اختلفت اللغات
باختلاف الناس في العلم والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف
الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل احد الى كل لغة ووضع وهو معلوم
البطلان فان قيل وجود المناسبة الذاتية يقتضي جواز العلم بها والعلم بها يقتضي
تحقق الدلالة الذاتية فلا يجوز نفيها قلنا بعد تسليم المقدمتين وتكرر الاوسط
في القياس فغايته ما لزم اجتماع الدلالتين في حق العالم بالمناسبة والمطلوب
ثبوت الدلالة الذاتية بدلا عن الوضعية في الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا
ولما كان ظاهر القول بالدلالة الذاتية ظاهر الفساد اوله جماعة فقال الرازي ان المراد ذلك

دعوى

قوله والطرق اليه

بيان امكان التناسب بين اللفظ والمعنى وعدمه

بيان قول القائل بالمناسبة

دعوى التناسب الذاتي بين اللفظ والمعنى وان ذلك التناسب هو علة الوضع الذي هو
السبب في دلالة اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة موقوفة على الوضع والوضع
موقوف على المناسبة الذاتية التي هي علة له كانت الدلالة موقوفة على المناسبة
الذاتية وبهذا الاعتبار صح وصف الدلالة بكونها ذاتية مع ان المنقول
عنهم في كتب الاصول لا يحتمل الا القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى
واما ان الدلالة ذاتية وليست بوضعية فليس فيما حكي عنهم ما يدل على ذلك
ولا يخفى ما فيه لان المنقول ما يشعر به اصلا وقال صاحب المفتاح ان ما ذكروه تنبيه
على ما عليه ائمة علمي الاشتقاق والتصريف من ان للحروف في انفسها خواص بها تختلف
كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي
ان يكون العالم بها اذا اخذ في تعيين شيء مركب منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء
لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف
الذي هو الشديد لكسر الشيء حتى يبين وان لهيئات تركيب الحروف ايضا خواص كالفعلان
والفعل بالتحريك كالنزوان والحيدى لما في مسماهما من الحركة وكذا باب فعل
بضم العين مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة وقس على هذا ولا
يخفى ان مرجع التأويلين الى شيء واحد هو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمة تخصيص
بعض الالفاظ ببعض المعاني وان اختلفا في التعليل فان العلة على الاول
امر معنوي راجع الى ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسية ثابتة
في اللفظ ظاهرة في النطق والاول انسب بكلام القوم والثاني اقرب الى العقول
وفي كل منهما نظر اما الاول فلما سبق واما الثاني فلاختصاصه بالعالم بخواص
الالفاظ وعدم اطراده في جميع الاوضاع كما لا يخفى قوله وان كان بوضع
الشرع فحقيقة شرعية او عرفية عامة او خاصة المستفاد من كلامهم في هذا المقام
حيث جعلوا الحقيقة العرفية قسيما للغوية واعتبروا فيها استفادة المعنى بوضع
طارئ لها مباين لما هو حكمه فان الظاهر ان الحقائق الاصلية كالارض والسماء والنار

ذكر قول صاحب المفتاح

بيان مرجع التأويلين

بيان الحقيقة اللغوية والعرفية

والماء وغيرهما مما لم يتغير عن معناه الاصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية وربما ظهر من بعضهم ان العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف مط وان كان المعنى اصليا وهو خلاف المعروف من معناها والظ انه اصطلاح جديد لبعض لكن وما قيل من ان الاصل اتحاد الحقيقة اللغوية والعرفية فكانه مبني على هذا الا اذ لا تعقل الاتحاد حقيقة مع تباين الحقيقتين كما يقتضيه البنا على المعنى المعروف والحقيقة العرفية بهذا المعنى اعم مط من اللغوية لصدقهما في الامثلة المذكورة وصدق العرفية بدون اللغوية في الاوضاع الطارية وقد تطلق العرفية لو عمت فانها لا تعم الاصلية الباقية واما المهجورة فلا يطلق عليها اسم العرفية قطعا وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية عموم وخصوص من وجه وكيف كان فلا تعتبر في صدقهما بقاء المعنى مط اذ الظ اطلاقها على الطارية المهجورة بل اما ان يعتبر فيها البقاء ان كانت اصلية او لا يعتبر فيها البقاء اصلا وربما لاح من بعض كلمات القوم ان الحقيقة العرفية ما يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل ومقتضى ذلك خروج المهجورة عن العرفية وان كانت طارية وهو بعيد وعلى تقديره فهل تدخل في العرفية او تبقى واسطة بينها وبين العرفية احتمالان والحاصل ان الظ من كلام الاصوليين وعلماء البيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا باقية كانت او مهجورة وربما ظهر من بعضهم ان المعتبر فيها ان لا تكون مسبوقة بهجر جميع اوضاع اللفظ وان تقدم عليها بعضها وهو بعيد جدا اذ الحقيقة المتجددة لا تطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم واما العرفية فهل المعتبر فيها ان يكون طارية غير اصلية باقية كانت او مهجورة او باقية اصلية كانت او طارية او طارية باقية احتمالات اظهرها الاول والنسبة بين اللغوية بمعناها المعروف والعرفية بالمعنى الاول والثالث مباينة كلية وبالمعنى الثاني عموم وخصوص من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الآخر والعرفية بالمعنيين الاولين وبينها وبين العرفية بالمعنى الثالث تباين كلي

والاصلية

والاصلية المهجورة لغوية فقط كما ان الطارية الباقية عرفية كذلك والباقية محتملة للاختصاص والاشتراك بحسب اختلاف اللغوية والعرفية في المفهوم والوضع الطاري هو الوضع الجديد الذي ليس باصلي دون الطاري على وضع سابق لا اختصاص بالنقل فلا ينافي وضع الالفاظ المخترعة التي لم يوضع في اللغة مع انها من اقسام الحقيقة العرفية بخلاف الاول فانه يعم الجميع فتعين الاول وعموم العرفية وخصوصها باعتبار تعين الواضع فيها وعدمه فالعرفية العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانها في اللغة لكل ما يدب في الارض ثم غلب استعمالها في العرف العام في ذي الاربع حتى تعينت له لكن ليست الغلبة فيها من قوم دون قوم او طائفة دون اخرى بل من الجميع فلذا كانت عامة والخاصة ما تعين كما في اصطلاحات ارباب العلوم والصنائع فانها مختصة بهم لحصول الغلبة والاشتهار في معانيها عندهم والظ خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية اما عن العامة فظ واما عن الخاصة فلتصريحهم بان العرف الخاص ما يتعين الواضع فيها من قوم او فريق والاعلام ليست كذلك لاختصاصها بواحد غالبا وايضا فان الاعلام المستعملة في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان كالعرفية العامة والخاصة انما تكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا استعمله غير النحاة فيما يقابل الاسم والحرف كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب ومن هنا يعلم ان الفرق بين العرفية العامة والخاصة من وجهين تعين الواضع وعدمه وعموم الاستعمال على وجه الحقيقة وخصوصه وان الاعلام تفارق العرفية من الوجه الاول والخاصة من الثاني فهي خارجة عن العرفية بقسميها فاما ان يكون قسما رابعا للحقيقة ويكون تقسيمها الى الاقسام الثلثة غير حاصر او يكون خارجة عن المقسم اعني مطلق الحقيقة وقد حكى عن الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام ان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف اسماء الاعلام

بيان الوضع الطاري

في بيان اللغوية والعرفية

خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية

بهما كزيد وعمرو واعترض عليه ان خروجهما عن الحقيقة والمجاز مع صدق الحد والاشتراك في العلامات والا للوازم لا وجه له واجيب بان المراد خروجها عن الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق الحقيقة والمجاز واورد عليه بطلان لزوم الانحصار وانتهاء التقسيم الى الاقسام الثلثة المشهورة ودفع ذلك بان المراد من اللغوي المعنى الاعم الشامل للثلثة دون المقابل للشرعي والعرفي وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد خروج الاعلام عن اللغوي بمعنى ما نسب الى اللغة ونسبتها اليها لاختصاصها بها فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها بين اللغات وعدم اختصاصها بشيء منها وان اختص الواضع به ويمكن حمل الجواب على هذا المعنى فيندفع عنه الايراد كما لا يخفى وههنا فوائد مهمة ينبغي التنبيه عليها احدها الاولى طال التشاجر والنزاع بين العلماء في ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية او الامور الخارجية فذهب الى كل فريق واحتج الاولون بوجوه الاول دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشبح حجرا سماه به واذا تغير ذلك بظنه انسانا مثلا تغيرت معه التسمية فسماه باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية بتغير الشبح لعدم التغير الامر الخارجي واعترض عليه بوجوه الاول ان تغير التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم فان الانسان والحجر موضوعان للامرين الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشبح حجرا اطلق عليه لفظ الحجر ثم لما ظن انه انسان اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية ليس الا ان الموضوع له هو الشبح الخارجي الثاني قلب الدليل فانها لو كانت للصور الذهنية لما تغير التسمية بتغير الشبح مع بقاء الصورة في المثال المفروض وان تغير الشبح والثالث لبطلان فقط لامتناع اطلاق الحجر على الانسان لا دون المراد الصورة صورة الشبح المطابقة له في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا يلزم صحة احد الاطلاقين وفساد الاخر لانتفاء المطابقة فيهما معا فان قيل من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا للصور الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين نظرا

الى اعتقاد

الى اعتقاد الواقع قلنا ذلك بعدم لما اعتمد تم عليه من دلالة تغير التسمية اذ من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا للامر الخارجي ويصح معه الاطلاقان باعتبار الاعتقاد وتجويز احد الامرين دون الاخر تحكم الثالث ان اقصى ما دل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من ذلك الوضع للصور الذهنية لامكان الواسطة وهو الوضع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او متحققة في الذهن الثاني انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار فان قولنا زيد قائم لو كان موضوعا لقيام زيد الموجود في الخارج لكان دالا عليه فيكون صادقا البتة واعترض عليه ايضا بوجوه احدها ان دلالة الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون صادقا بل هي دلالة وضعية على تحقق النسبة الخارجية والتخلف عن الدلالة الوضعية جائز اتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية فهو ايضا يدل على تحققها فيصير قولنا زيد قائم بمنزلة ان يقال زيد قائم في اعتقادي فينبغي ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها لا تحقق النسبة الخارجية وعدمها فما تحقق النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج ومتى لم يتحقق يكون كاذبا وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو مذهب المشهور كذا قيل وثالثها ان غاية ما يلزم من هذا الدليل ايضا عدم الوضع للامور الخارجية والمطلوب انها موضوعة للصور الذهنية ولم يلزم من ذلك ورابعها ان الدليل اخص من المدعى فانه لو صح فانما يتم في المركبات الخبرية التي يجري فيها الصدق والكذب فلا يتم التقريب الثالث انا نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للمعدومات الممكنة والممتنعة ومع ذلك كيف يدعي

فوائد

ان الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية واعترض عليه ايضا بامكان
الواسطة واحتمال التفصيل كما تقدم آنفا احتج القائلون بوضع الالفاظ للامور
الخارجية بان من قال دخلت الدار واكلت الخبز وشربت الماء وبعت العبد واخذت
الدراهم واشتريت الدابة الى ما لا يحصى انما يريد في ذلك كله الامور الخارجية دون
الصور الذهنية فعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون الصور والقول بان تلك الالفاظ
استعملت في الامور الخارجية مجازا من باب المشاكلة لوجود القرينة الصارفة
بعيد جدا بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى انسداد باب الحقيقة بالكلية
وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل بالاتفاق واعترض بالمعارضة بالقضايا
الكثيرة التي موضوعاتها المعدومات الممكنة او الممتنعة فان ارادة الامور
الخارجية فيها غير مقصودة ولذا قيل ان القول بان الالفاظ باسرها موضوعة
للمعاني الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لا خفاء في بطلانه وبما ذكرنا ظهر ضعف
حجة القولين وان المعترض مستظهر من الجانبين وقد بنى بعض الافاضل الخلاف في
هذه المسألة على الخلاف في مسألة المعلوم بالذات مدعيا ان من قال بان
المعلوم بالذات هو الصور الذهنية كالشيخين واتباعهما بناء على ان الحاصل في
الذهن حقيقة انما هو الصور الذهنية وذو الصورة انما يحصل فيه لان الصورة
المطابقة او غير المطابقة حاصلة فيه وانا كثيرا ما نتصور اشياء لا وجود لها
في الخارج قال ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ومن قال ان المعلوم بالذات
هو ذو الصورة كالعلامة الرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء على
ان ذا الصورة هو الملتفت اليه بالذات وان الصورة انما هي مرآة الملاحظة
ولذا قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي من دون شعور بالصورة بل مع انكارها
كما للمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصورة وانا اذا ابصرنا
زيدا كان المبصر زيد الخارجي لا صورته المنطبعة في الجليدية فانها ليست من
المحسوس فضلا عن ان تكون من المبصرات قال بان الالفاظ موضوعة

للامور

احتجاج القائلين بوضع الالفاظ للخارجية

بيان الخلاف في المعلوم بالذات

للامور الخارجية وهذا بناء على ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم
بالذات وقد ادعى ان ذلك الفاضل المائل اليه القطع بذلك وان ذلك مما لا شك فيه
واعترض عليه بالمنع فان تلك المقدمة ليست بينة ولا مبينة ولا مسلمة للجميع
كلا فتفريع الخلاف عليها مجرد دعوى لا شاهد لها نعم لو صح البناء المذكور فالواجب
ان يزاد في المسألة قول ثالث هو ان اللفظ في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود في
الخارج وفيما عدا ذلك للامر الذهني فان الظاهر من كلام صاحب المحاكمات انه قال بذلك
في مسألة المعلوم بالذات وقد رجحه ايضا بعض المحققين مدعيا رجوع الاطلاقين
الى هذا التفصيل وان النزاع في المسألة لفظي قال وكيف يتوهم في شان المحقق الطوسي
والامام الرازي وامثالهما القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا
الى ان المعلوم في غير الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي فالظاهر ان مرادهم ان
المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في الموجودات الخارجية لا مطلقا فينطبق على التفصيل
وقد يعد من الشيخ والفارابي واضرابهما القول بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية
مطلقا فلو صح ان الخلاف في الوضع متفرع على الخلاف في المعلوم بالذات فالظاهر ان المراد كون
الصور معلومة بالذات فيما لم يكن ذو الصورة موجودا في الخارج فينطبق على التفصيل ايضا
ويصير النزاع بين الفريقين لفظيا في تلك المسألتين واعترض على التفصيل بان الوجدان
يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا خارجيا وبين ما اذا لم يكن والمعلوم
بالذات في القسم الثاني هو الصورة فيجب القول بها مطلقا ورد ذلك بانا لا نسلم حكم الوجدان
بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم الاول انا ادركنا شيئا خارجيا مباينا لنا والتفتنا
اليه وفي الثاني نجد انا قد التفتنا الى ما في انفسنا وراجعنا اليه وهذا انما يستقيم لو قيل
بان المحتاج الى ارتسام الصورة وانطباعها ادراك الامر الذي لا وجود له في الخارج
وان الامر الخارجي لا يفتقر ادراكه الى تمثل الصورة في الذهن بل يكفي في ادراك الذهن له
ارتباطه به وانتسابه اليه على وجه مخصوص من غير انطباع صورة منه كما ذهب اليه جماعة مثله
القائلون بان الابصار بخروج الشعاع فانه على هذا التقدير يتجه القول بان

في اثبات القول بالتفصيل في هذه المسألة

في الاعتراض على التفصيل

بان ما هو المعلوم بالذات مطلقا

المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس تلك الاشياء وفي غيرها الصورة الحاصلة
في الذهن اذ الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني الصورة الذهنية
وليس المعلوم الا الموجود في الذهن او الخارج لكن الظاهر ان ذلك مما لم يقل به احد
فان المتكلمين النافين للوجود الذهني قالوا بنفيه مطلقا في الامور الخارجية
وغيرها واللازم من ذلك نفي الوضع للصور الذهنية مطلقا والحكماء المثبتين للوجود
الذهني قالوا بثبوته كلا من غير فرق بين الامر المحقق الموجود في الخارج وغيره
والحجة على ذلك بعد تسليمه وان المعلوم بالذات فيما لا وجود له في الخارج هو
الصورة الذهنية ان المعلوم هو الصورة الذهنية مطلقا وان كان ذو الصورة
موجودا في الخارج ضرورة انه بعد حصول الصورة في الذهن وارتسامها
فيه لا يتفاوت الحال باعتبار وجود ذي الصورة في الخارج وانتفائه لقيام الصورة
في الذهن وحصول علم النفس في الصورتين فدعوى ان الالتفات في احدهما الى ما في
النفس وفي الآخر الى ما هو خارج عنها خارجة عن الانصاف ومنع التسوية بين الامرين
في ذلك كما فعله المجيب خلاف ما يحكم به الضرورة الوجدانية وما قيل من ان الصورة
اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها بخلاف ما اذا كان له
مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت الى ذلك المطابق ويغفل عن الصورة
بالكلية فكلام شعري لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه لو صح ذلك فلا يمكن القول
به في مسئلة المعلوم بالذات فان المفروض فيها تحقق المعلومين وكون احدهما
معلوما بالذات والآخر معلوما بالتبع فان الخلاف في المعلوم بالذات لا يعقل الا بعد
تحقق امرين معلومين ووقع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وما
ذكر على تقدير تسليمه انما يقتضي ان المتحقق في الصورتين شيء واحد هو المعلوم فبناء
احدى المسئلتين المتنافيتين على امرين متناقضين على الاخرى بناء للشيء على نقيضه
ومن هذا يعلم الواجب تخصيص الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات بصورة تحقق
صورة ذهنية مع مطابقها الخارجي اذ مع انتفاء احدهما لا يتصور النزاع فيما

هو معلوم بالذات كما لا يخفى واعلم ان للمباحثين في المسئلة قولين آخرين
احدهما ان اللفظ موضوع للمهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة
في الخارج او مرتسمة في الذهن فانه لما لم يمكن القول بوضع الالفاظ للموجودات
الخارجية ولا للصورة الذهنية تعين القول بوضعها للماهية وربما ادعى بعضهم
ان من قال بان الالفاظ موضوعة للامور الذهنية انما اراد هذا المعنى بناء
على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي والموجود الذهني الذي
هو اعم من المعلوم او الصورة الذهنية وان المراد بالصورة الذهنية الماهية من
حيث هي فانه قد يطلق عليها اسم الصورة فانه لو كان النزاع في الصورة الذهنية
بمعنى المعلوم لم تنهض الدلائل التي ذكروها على افادة المدعى اذ لا يلزم من عدم
كونها موضوعة للامر الخارجي كونها موضوعة للصور الذهنية من حيث انها
صورة ذهنية بل لم يصح هذا المذهب قطعا لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه
الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته في الذهن من غير التفات الى تلك الصورة بل مع امكانها
كما للمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فينبغي تنزيل الخلاف في الامر الذهني
على المعلوم دون الصورة بمعنى العلم قيل وقد جعل بعض المحققين هذا النزاع
في مسئلة الوضع لفظيا وجعل مآل القولين الى شيء واحد وهذا الاحتمال ثم قال
انها موضوعة للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة الذهنية
من حيث انها قائمة بالذهن اي من جهة كونها علما ومن قال انها موضوعة
للامور الذهنية او الصورة الذهنية اراد بها الماهية المعلومة اذ كثيرا
ما يطلق عليه الصورة واعترض بان الوضع للماهية انما يستقيم في الامور الخارجية
الكلية كالانسان مثلا فان الظاهر انه موضوع للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود
الذهني والخارجي واما الامور الشخصية فلا يصح فيها القول بالمهية اذ ظاهر
ان زيدا مثلا ليس موضوعا لمهية الانسان من حيث هي ولا يعقل له مع قطع النظر
عن الوجودين مهية غير مهية الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا

في الذهن والخارج مقابل نقول الظاهر انه ليس في هوية الشخص امر سوى المهية
الكلية لا العوارض الخارجية ولا امر نسبته الى المهية النوعية نسبة الفصل
الى الجنس على ما قيل بل المهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة بدون انضمام
شيء اليها فهي اذ وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت
شخصا آخر ولا يمكن ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قط فنعلم انه ليس
للاشخاص مهية سوى المهية الكلية والظاهر ان الالفاظ الدالة على الاشخاص
كزيد وعمرو ليست موضوعة لماهياتها الكلية فالحق ان اللفظ في
الجزئيات الخارجية موضوع للشخص الخارجي وفي الشخصية للشخص الذهني وانه
في الكليات موضوع للماهية من حيث هي وهذا التفصيل هو القول الثاني من القولين
والحق الذي لا محيص عنه ان يراد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في
الذهن او الخارج وضعها للذات المعينة التي لو كانت موجودة لكانت
موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي والذهني
وصفا تقديريا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او وصفا
محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية
كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة دون
الصفات الا كونها موجودة في الخارج او معلومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود
والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج ولو كان الوجود
الخارجي جزءا من الموضوع له لزم ان يكون قولنا زيد موجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج
موجود في الخارج وقولنا زيد ليس بموجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج ليس بموجود في
الخارج فكان التردد في وجود زيد في حكم التردد في وجود زيد الموجود وعلى
ولو كان وصفا تحقيقيا له لكان الحكم بالوجود والعدم والتردد بين الوجود و
العدم بمنزلة اثبات اللازم ونفيه والتردد في ثبوته ونفيه والتالي باطل
بالضرورة والظاهر ان مراد القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة
لخلافه

لخلافه ولا يذهب عليك انه يمكن رجوع القول بالمهية الى هذا التفصيل على ان
يكون المراد من المهية ذات الشيء وحقيقته مطلقا كلية كانت او جزئية فانها تطلق
على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين الاولين الى القول بالمهية كما حكي عن بعض
المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربعة الى شيء واحد ويكون النزاع بين القوم لفظيا ناشئا من
عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغي ومثله غير عزيز فتامل في هذا المقام فانه من مزال
الاقدام ومطارح الافهام الثانية توهم كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ
حتى زعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس ولا تأكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تعمل بخبر الفاسق
النهي عن استعمال الماء النجس المعلوم نجاسته وتناول الشيء المعلوم حرمته والعمل برواية
من علم فسقه وان جهل ثبوت الوصف له فهو خارج عن النهي ومقتضى ما ذكروه ان مجهول
النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول الحل واسطة بين الحلال والحرام او
مجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق وذلك توهم فاسد فان الالفاظ
موضوعة للامور الواقعية والعلم والجهل خارجان عن ذلك قطعا وهذا امر معلوم
لا خفاء فيه بحسب العرف واللغة اذ المفهوم عرفا من الالفاظ جامدة ومشتقة مفردة
ومركبة ليس الا ماهية المعلومة من حيث ذواتها من غير التفات الى كونها معلومة فان
المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف وكل ما هو كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة
او لا فالمجهول النجاسة واسطة بين المعلوم الطهارة والمعلوم النجاسة وليس واسطة
بين الطاهر والنجس وكذا مجهول الحرمة هو واسطة بين معلوم الحلية ومعلوم الحرمة
لا بين الحلال والحرام ومجهول الفسق بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق لا بين
العادل والفاسق وكلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم انما ذكروا في الالفاظ
التي ذكروها في العنوانات انها اسماء لمسمياتها المعلومة اي الامور الواقعية ولم
يذكر احد منهم العلم في مدلول الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ان
المشتق هو الذات المتصفة بالمبدأ فاذا كان العلم خارجا عن مدلول المبادي كان
خارجا عن المشتقات وايضا العلم والجهل يتعلقان بمدلول الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة

للامور المعلومة من حيث هي معلومة لم يصح تعلقهما بها فلا يصح ان يق هذا
الشيء معلوم الطهارة او معلوم النجاسة وذلك الشيء معلوم الحلية والحرمة
او مجهولها وبطلان التالي ضروري وكان السبب في هذا التوهم هو ان اهل المجاز
كما لم يصح لم الاجتناب الا مع العلم بالموضوع والمحمول كما قوله هذا الماء طاهر في ...
هذا الذي علم انه ماء هو معلوم الطهارة وكذا الطالب المال لم يتحرك لطلب غير
المقدور والعلم من شرائط القدرة كما قوله الا تستعمل النجس عنده ان يق لا تستعمل
ما علمت نجاسته فكان العلم داخلا في معاني الالفاظ والجواب ان اعتبار العلم
في الخبر لكونه من لوازم صدق الخبر عند المخبر لا لدخوله في مدلول اللفظ كما هو على
وذلك واضح واما الطلب ففيه مضافا الى ان اعتبار العلم لامتناع طلب ما لا
يطاق لا يوجب دخوله في المدلول كما هو المط ان امتناع التكليف بغير المقدور
لا يقتضي اعتبار العلم فقول العلم من شرائط القدرة قلنا ان اريد ان العلم بالتكليف
او نفس المكلف به من شرائط القدرة فسلم ولا يجدي نفعا لحصوله فيما هو المفروض
قطعا وان اريد ان العلم بتعيين المكلف به شرط فلا ريب في بطلانه لامكان
تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل ما وقع فيه الاشتباه باسره في الاوامر وترك
الجميع في النواهي وذلك قد يكون مقدورا بالضرورة كما في ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن الشبهة
المحصور مط واما غير المحصور فانما لم يجب التجنب فيه لاستحالته او لزوم الحرج
والضيق الشديد بالتزامه مضافا الى النص والاجماع على انتفاء الوجوب في مثله
لا يق قد صرح الفقهاء في مسئلة المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين
بل حكموا بانه مع انقلاب احدهما يجب الوضوء بالآخر مع التيمم مقدما له على
الثاني وهذا من افراد المشتبه المحصور فلو كان الواجب فيه اجتناب الجميع
الجميع كما ذكرتم لوجب هنا ايضا اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس او المغصوب
لانا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف والمشتبه بالنجس والمغصوب ان الاول ..

حول السبب

في حكم المشتبه المحصور وغير المحصور

في الفرق بين المشتبه بالمضاف وغيره

بالمأمور به

بالمأمور به في المشتبه بالمضاف ممكن بواسطة الجمع بين الطهارتين بخلاف
المشتبه بالنجس والمغصوب فان قلت الطهارة بالماء في صحة الطهارة شرعا
والاتيان بالمشروط بدون الشرط تشريع محرم فالجمع بين الطهارتين
في المشتبه بالمضاف يستلزم المحرم ايضا قلت التشريع المحرم انما يلزم
مع العلم بالحال واما مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط المأمور به
دون التشريع كما لا يخفى نعم يتوجه على حكم الفقهاء بوجوب التجنب عن المشتبه
بالنجس مط ان المشتبه مشتمل على النجس والطاهر كما ان الشارع نهى عن الوضوء
بالماء النجس فقد امر بالطاهر فيتحقق التعارض بين الواجب والمحرم مع الا
اذ الجمع بين الطهارتين يستلزم فعل المحرم وتركهما يستلزم ترك الواجب
فلا ترجيح وايضا فان اكثر الفقهاء في مسئلة الثوبين المشتبهين قالوا بوجوب
الصلوة فيهما معا والفرق بينها وبين الانائين المشتبهين مشكل جدا ويمكن
ان يق ان اطلاق وجوب التجنب عن المشتبه بالنجس مبني على ترجيح جانب
التحريم على الوجوب في صورة تعارض الواجب والمحرم كما يستفاد من تتبع النصوص
والحكم بوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين لاجل النص الوارد على خلاف الاصل
ولان طهارة الثوب من الشرائط الاختيارية لا من شرائط الماهية
فتامل ومن جملة ما ان من فروع المسئلة اشتراط عدالة الراوي وعدم حجية خبر مجهول الحال
لما عرفت من ان العادل اسم لمن ثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق
لمن ثبت له الفسق كك والمجهول الحال في نفس الامر اما عادل او فاسق وليس
بين العادل والفاسق الواقعيين واسطة وانما هو واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم
الفسق فالحكم بالتثبت في آية النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب التوقف
عند احتمال تحقق تلك الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها
ويجب التوقف مع العلم بثبوتها او الجهل بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل المشتبه

شرائط صح

في اشكال التعارض بين الامر والنهي

في ترجيح جانب النهي على الامر

في فروع المسئلة اشتراط العدالة

في بيان ان هذا ... وغيره المحصور

الغير المحصور حتى لا يجب الاجتناب فيه كما هو الشأن فيما ليس بمحصور اذ المراد
في الحصر وعدمه ليس على الضبط والانتشار فقط حتى يدخل هنا في غير المحصور
بل المناط فيهما تحقق التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم التمكن كذلك
ولا ريب ان التثبت عند خبر مجهول الحال ما لا عسر فيه ولا حرج كمعلوم الفسق
وذلك ظاهر ومما يتفرع على ذلك وجوب الفحص والاجتهاد مع الجهل بالحال
كما قال صل الى جهة القبلة الكعبة واعمل برواية العدل فانه يجب الاجتهاد
في تعيين سمت القبلة والتفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة لاطلاق
التكليف وتحقق القدرة على الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبرا في صدق
اللفظ لم يجب الفحص والاجتهاد قطعا اذ التكليف مشروط بتقدم
العلم ووجوب العمل بعد البحث معه تحصيل الحاصل ثم ان البحث انما يجب لو
عارض الامر بالشيء النهي عما يشتبه به كما في المثالين المذكورين حيث
ان العمل برواية العادل واجب وبرواية الفاسق محرم والصلوة الى
القبلة واجبة والى غيرها محرمة فان المشتبه في مثل ذلك يتردد امره بين
بين ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما اذا
لم يكن هناك تعارض كالامر باعطاء كل مستحق درهما ولم ينه عن غير
المستحق فلا يتعين البحث على المكلف بل الواجب عليه احد الامرين اما
البحث الكاشف عن حقيقة الحال او الاتيان بالمعلوم والمشتبه معا حتى يحصل
اليقين بالامتثال قال في المعالم في بحث عدالة الراوي بعد ان نفى الواسطة
بين العادل والفاسق في نفس الامر فوجوب التثبت في الاية معلق بنفس
الامر الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والفحص عن
حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة
مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين لا

الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه بحث لان وجوب البحث عن العدالة
وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وحده بل لوجوب التثبت في
خبر الفاسق مع وجوب العمل برواية العدل عن معلوم كما يستفاد من مفهوم الاية
اذ لو لم يجب العمل بخبر العدل لا يمكن التثبت في خبر الفاسق بترك العمل برواية
غير معلوم العدالة من غير بحث ولا تفتيش لانتفاء المعارض على التقدير والحكم
بارادة الفحص والسؤال في المثال المفروض غير مسلم لما عرفت من امكان الامتثال
مثلا بالجمع بين المعلوم والمشتبه ولا يبعد ان يكون المرجح لما كان الحكم في الاية
والمثال لما متعلقا بنفس الوصف الواقعي لا بما تقدم العلم به منه بخصوصه لم
يجز الاقتصار على المعلوم بل كان الواجب تحصيل العلم بتحقق الامر الواقعي بطريق
البحث او غيره كالجمع بين المعلوم والمشتبه في الفعل او الترك فانما ذكر البحث بطريق
المثال لكونه احد الطرق في حصول العلم لا لاختصاص الامر به وفيما ذكرناه ان الشارع ان امر بشيء يجهل صفته فاما ان ينهى مع ذلك عما يشتبه به
اولا وعلى الاول كان المكلف مخيرا بين البحث والجمع فاما ان يكون للمكلف
طريق الى العلم بالحال اولا فان كان وجب البحث والتفتيش والا بنى على ترجيح
الترجيح او ثبت التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا بين البحث والجمع بين المعلوم
والمشتبه فتامل والضابط الثالثة قد يتسامح اهل العرف في استعمال الالفاظ
الموضوعة للمقادير والازمنة والاعداد فيما يزيد عليها بقليل او ينقص عنها
لعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير تنزيلا للموجود منزلة المعدوم او المعدوم
منزلة الموجود كما يقال لمن اقام في بلد تسعة ايام وبعض العاشر او غيره
وبعض الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ومن قطع فرسخا الا ذراعا او ذراعين انه قطع فرسخا ولمن اشترى رطلا الا درهما او درهمين او رطلا ودرهما
او درهمين انه اشترى رطلا وربما تسامحوا باطلاق تلك الالفاظ مع الشك في

الزيادة والنقصان كما لو قال زيد عليك ألفا وهذا الصندوق يسع عشرة آلاف والمراد
ان زيدا عليك الفا او اقل بقليل او ازيد بكثير وان الصندوق يسع عشرة آلاف او
دونها او فوقها بيسير ومثل هذا التحديد يسمى تقريبيا ومقابله التحديد التحقيقي
وهو الذي يراد منه نفس المسمى من دون زيادة ونقصان وكثيرا ما يتسامحون بتسمية
الشيء باسم اغلب اجزائه كما في اطلاق الحنطة على المخلوط بالشعير او التراب
او اللبن المشوب بالماء اذا كان قليلا والثوب والخليط يسيرا ولكثرة وقوع
هذا التسامح في اطلاقات العرف توهم من الناس ان ها تغيير الالفاظ عن معانيها الا
وصرفها الى حقائق عرفية فيما يتوسعون به حتى ان من الفقهاء من سرى التوهم هنا
الى التوهم محلى في حكم بارادة التقريب من كثير من التحديدات الواردة في الشرع كتحديد الكر
بالوزن والمساحة وتحديد البلوغ بالسن وتحديد سن اليائس وقد اقام
القاطعة بالشرع من ان التحديدات الزمنية تصلح الاسم بحسب العرف في جميع ذلك
مع المتعرب في التحقيق وان العرف مقدم على اللغة في الخطابات الشرعية
القاصر من زعم صحة السجود على القرطاس المكتوب والحجر الذي يعلوه
الوسخ وان كان الجبهة ملاقية للكتابة او الوسخ فانه يبقى في العرف انه سجد على
القرطاس او الحجر وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن موضع السجود قليلا
ثم عاد ولو مع العمد والاختيار اذ لا يبقى في العرف انه زاد في سجود او ذلك
كله توهم باطل وخيال فاسد لان العرف في ذلك كله مطابق للغة غير مخالف لها
وذلك لان الالفاظ باقية على معانيها الاصلية غير مصروفة عنها وانما استعملها
اهل العرف في غير معانيها لتسامحهم في الاطلاقات وتوسعهم في الاستعمالات
القائل للصاع الموضوع لركا في سائر المجازات ولذا ترى انهم في مواضع التحقيق والتدقيق
يدعون التسامح جانبا ويعرضون عن التساهل مصفحا بل يتحاسبون على الذرة والمثقال
ويراعون الساعات والدقائق وبله خطوط النقير والقطمير وكذا الفقهاء لا تأمل لهم في

التحقيق من الالفاظ في ابواب المعاملات والوصايا والاقارير والمواريث وفي
تحديد وسائر العوض الاعواض وضبط الآجال في المعاوضات والمداينات وانما ذهب
بعضهم الى ارادة التقريب في بعض المسائل غفلة عن حقيقة الحال وعما استمر عليه امرهم
في جميع الفقه وتعويلا على القرائن الدالة على التقريب في بعض ذلك وايضا فانا
نقطع بان العشرة مثلا اسم لهذا العدد المخصوص المتألف من الوحدات المعلومة
فاذا اضيف الى الايام مثلا معناه عشرة ايام كاملة لا يزيد عليها شيء ولا ينقص
منها شيء فلو اطلقنا العشرة على ما ينقص منها بيسير كساعة مثلا كما فكما ادعينا
ان العشرة الا ساعة عشرة حقيقة وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة
الا ساعة لقلة النقص وعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير ولسلم المراد ان العشرة الا
ساعة فرد من العشرة يصح اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا من المسمى والا لما
صح التقليل بقلة ان يكون صحة الاطلاق في الجميع للفردية لا للفردية وبعض
والقرب منه في الآخر وايضا لو كان الناقص والزائد من افراد العشرة لم يصح
الاستثناء والعطف في قولنا عشرة الا ساعة وعشرة وساعة والتالي باطل بالضرورة
وكذا المقدم وايضا لو صح كون العشرة الا ساعة فردا من العشرة للقرب منها او
النقص عنها لزم ان يكون العشرة الا ساعتين فردا من العشرة ايضا لان نسبة
العشرة الا ساعتين الى العشرة الا ساعة كنسبة العشرة الا ساعة الى العشرة الكاملة
وكذا نقول في العشرة الا ثلثة والعشرة الا اربعة وهكذا الى ما يتناهى
في طرف القلة ومثل ذلك الكلام في جانب الزيادة ايضا بلا تفاوت فيلزم
ان يكون جميع اجزاء العشرة واضعافها عشرة حقيقة وبطلانه ضروري البطلان
فعلم ان اطلاق العشرة على جزئها القريب منها كالعشرة الا ساعة ليس باعتبار
الفردية بل للتسامح العرفي في الاستعمال وعدم اعتدادهم بالنقص اليسير غالبا
وكون هذا القدر من التفاوت مما يتساهل فيه ولا ينظر اليه بل ينزل منزلة العدم

ويعلم الفرق بين اليسير والكثير بملاحظة ... البعض للاصلية ...

منزلة الوجود حتى كأنه لا يؤثر عدمه في صدق اللفظ وهذا امر بين ظاهر في العرف
والتشكيك فيه من قبيل في ضعفها الضروريات وينبه على ذلك ما ذكرناه من ان
اهل العرف يراعون التفاوت اليسير وفيما لغو في الاستقصاء والتدقيق
اذا ترتب على التحديد امر مهم يعتنى به وذلك كما لو اجل الغريم قضاء الدين بعشرة
ايام ولم يصح كمل المدة الا ساعة فانه لا يحل المطالبة ولا يقدم عليها ولو طلب
كان للمديون ان يعتذر ببقاء شيء من المدة ولم ينكر عليه احد من العقلاء هذا
الاعتذار وكذا لو قال السلطان امهلتك في هذه البلدة الى عشرة ايام
فان بقيت بعدها قتلتك فانه لا يجوز له قتله في العشرة وان لم يبق منها شيء الا
ساعة او اقل ولو قتله نسب السلطان الى الغشم ونقض الامان وكذا الحال في
كل امر له خطر وشان فان اهل العرف في ذلك مجمعون على ترك التساهل والتسامح
وبالجملة لاهل العرف في اطلاقاتهم مقامان مقام تسامح وتساهل في اطلاق
اللفظ ومقام استقصاء وتدقيق والمعتبر في اثبات الحقيقة العرفية صحة الاطلاق
في المقام الثاني المبتني على ترك التسامح والتساهل اذ لو كان صحة الاستعمال مطلقا
ولو على وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون المجازات
لان جلها بل كلها افراد ادعائية للمسمى فان القائل رايت اسدا يرمي يدعي
ان الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد حقيقة وان للاسد فردين احدهما الحيوان
الصائل المعروف بصفة الجرأة والفرد الآخر الانسان المشارك للحيوان المذكور
في تلك الصفة فيلزم ان يكون الاسد في الكلام حقيقة وذلك معلوم البطلان
ولما كان صحة الاطلاقات التي اشرنا اليها مبنية على التسامح الذي لا يثبت الحقيقة
لم يجز التعويل عليها في حمل الالفاظ لان الاصل في الاستعمال الحقيقة والحمل على
المجاز موقوف على القرينة والذي يدعي التوسعة في اطلاقات العرف اما ان يدعي
صحتها في غير مقام التسامح والتساهل او صحة الاطلاق ولو في ذلك المقام

يقتضي الوضع والنقل وان الحمل عليها لا يتوقف على ذلك بل يجب القول به
وان كان مجازا وذلك كله باطل لما عرفت من ان الاطلاقات المذكورة
انما تصح في مقام التسامح دون التحقيق وان صحة الاطلاق في مقام
المسامحة والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع وانه اذا لم
يثبت الوضع للمعنى لم يجز الحمل عليه الا مع القرينة لان الاصل في الاستعمال
الحقيقة ومع ذلك فلا اشكال في ارادة التوسعة اذا كان اللفظ موضوعا
لما يقتضيها او كانت هناك قرينة تدل على ارادتها فان ذلك خارج عن محل النزاع
قطعا اذ لا كلام في دلالة القرينة ولا دلالة اللفظ مع القطع بوضعه للمعنى
كما لا يخفى وانت اذا اتقنت هذا المبحث وامعنت النظر فيه انكشف لك الوجه فيما
ذهب اليه الفقهاء من ارادة التحقيق في مسائل الفروع وكذا اندفاع ما اورده المتاخرون
عليهم من ان التضييق في معاني الالفاظ خلاف طريقة العرف فعليك بالتامل التام في هذا المقام
فكم قد زلت لله اعلام فيه الاقدام ومما ينعطف على مثل هذا البحث قول الفقهاء باشتراط
الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع وغيره انما
يطلق على ما اشتمل على العقد اي الايجاب والقبول اللفظي وان ما لا يشتمل على ذلك فليس
بيعا ولا اجارة ولا صلحا وانما هو شيء يشبه تلك الامور لمشاركته اياها في الغاية المقصودة
منها فيطلق عليه تلك الاسامي مجازا واعترض المتاخرون بان العرف قاض بصحة
الاطلاق مع انتفاء الصيغة فان طريقة الناس في جميع الاعصار والامصار
الاكتفاء في معاملاتهم بالمعاطاة الخالية عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا واجارة
وصلحا من غير تعسف فيتناوله الادلة الدالة على صحة المعاملة المذكورة وفيه
ان اكتفاء الناس بالمعاطاة وتسميتهم اياها بيعا انما هو في الامور المحقرة التي
لا يعتنى بشانها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل وما يشبه ذلك واما المعاملات
الخطيرة كبيع الدور والخانات والبساتين والحمامات وبيع الجواري والعبيد والخيل
الجياد والسلع النفيسة المثمنة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطاة ولا يعلقون المعاطاة في ذلك

الامور بيعًا او معاملة فعلم ان اطلاق البيع مثلا على المعاطاة التي يحكم ويتساهلون في الاطلاق فلو عرفت ان صحة الاطلاق فيها في مقام التسامح والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع فلا يدخل المعاطاة في عموم البيع فانها انما يتناول افراد الحقيقة دون غيرها واعلم انه قد يتوهم ان كل ما يصح اطلاقه حقيقة عند اهل العرف فهو حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال ويجعلونه حقيقة لظنهم تحقق المسمى في المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وبدونه يجب تقدير علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فمجاز عرفي وان كان الامر على العكس من ذلك عندهم نظرا الى اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك ظاهر فان العرف يحكم في المفاهيم والمدلولات دون الافراد والمصاديق ومن هذا يعلم انه لا يصح ان يشترط في صدق التوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط في صدق اسم المكاري والملاح مثلا تكرار العمل ثلث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم يمض عليه المدة المذكورة بل وان فارق المكان وقصد الاقامة لاغراض فانه لا يطلق عليه الاسم هناك في العرف ولو لم يفارق بعد وكذا الكلام في الفاظ الصنايع والحرف فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع التشاغل في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيزول عنه الاسم وان كان متشاغلا ولهذا البحث فروع كثيرة في المسائل الفقهية يقف عليها المتتبع لها ويغفل عنها الغافل القاصر والله ولي التوفيق قوله ولا ريب في وجود الاخيرين اي اللغوية والعرفية اما اللغوية فلوجود مثل الارض والسما

والنار والماء والحجر والبرد من المتواترات التي لا تقبل التشكيك واستدل عليها بان هذه الفاظ مستعملة في معان فان كانت في الموضوع لها كانت حقائق لغوية وهو المط والا كانت مجازات لان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكونها مجازات يستلزم الوضع ومجرد الوضع لا يقتضي الحقيقة بل مع الاستعمال وقد يستدل بانها لو كانت مجازات لزم الاحتياج الى القرينة في استفادة المعاني منها والثاني باطل بالضرورة ولا ريب في حصول الفهم فيها من نفس اللفظ فكذا المقدم وفيه ان ذلك انما يثبت كونها حقائق فاما انها حقائق لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان لتمدنه بالطبع يحتاج الى الدلالة على ما في نفسه بسهولة والدال على ما في النفس بسهولة هو اللفظ الموضوع وفيه انه انما يدل على وجود الوضع وهو لا يستلزم المط واما العرفية فلوجود مثل الدابة والقارورة والخابية والملك والجن والجائط والغائط مما وضع في اللغة لمعنى ثم غلب استعماله في العرف العام في غيره حتى افاد بغير قرينة وكذا وجود مثل الفاعل والمفعول والصحيح والمعلول والجوهر والعرض والصغرى والكبرى مما غلب استعماله في العرف الخاص في غير معانيها الاصلية والباعث على تغير اللغة امران احدهما ان اللغة لا تفي بجميع المعاني للقطع بخلو كثير من المسميات عن الاسماء كانواع الروائح ولان المعاني غير متناهية والالفاظ لتركبها من الحروف المتناهية متناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي فربما اضطروا الى التعبير عما لم يوضع له لفظ في اللغة ويحصل ذلك باختراع الالفاظ واستعمالها في غير معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ خروجا عن قانون اللغة التزموا الامر الثاني اعني تغير المعنى الى ما اضطروا اليه وذلك اما بالوضع له كما في المرتجل او العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي مع هجره كما في المنقول او بدون الهجر كما في المجاز اللغوي والثاني الحاجة الى التعبير عن بعض افراد المسمى مع قلة الاحتياج في البعض الآخر فيغلب استعماله في ذلك البعض ويقل في غيره حتى يتحقق الهجر ويحصل النقل ويلوح من كلام المص

وغيرهم من الاصوليين في هذا المقام حيث نقلوا الريب في ثبوت الحقيقة اللغوية
والعرفية وذكروا ان الخلاف في الحقيقة الشرعية انما الخلاف فيما عدا الشرعية
ويوافقه اللغوية والعرفية الخاصة كذلك واما العامة فقد ذكر العلامة في
النهاية تحقق الخلاف فيهما من جهة الوقوع والظاهر انه ممن قال بنفي المجاز كما
يحكى عن الاسفرايني بناء على فرعيتها له مع انتفاء الاصل وكلا الامرين فاسد
والخلاف في الحكم على تقدير وجوده شاذ وربما توهم بعض الاخباريين امتناع
العرفية العامة زعما ان اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة وانه
لو امكن فالعلم به ممتنع وهذه هي شبهة امتناع تحقق الاجماع وهي مصادمة
للضرورة واعلم ان الحقيقة اللغوية تنقسم باختلاف طرق العلم بها الى اقسام
الاول ما ثبت وضع اللغة فيه بالتواتر كلفظ الارض والسماء والماء وغيرها وقد شكك
فيه بعض الناس بان الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة ... وصيغة الامر
والنهي وصيغ العموم قد وقع الخلاف والتشاجر فيها مع عظم شهرتها وشدة
الاحتياج اليها فالظن بغيرها وايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي وابي
عمرو بن العلاء وابي عمرو الشيباني ولم يبلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم
وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز والجواب
عن هذه الوجوه اجمالا انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا ان
من اللغة ما هو متواتر لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر يجري مجرى شبه
السوفسطائية في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا وتفصيله بان الضروري
قد يخفى على الناس لسبق الشبهة الى ذهنه وحصول العلم في متواترات
اللغة بطريق التسامع وتظافر النقل في الغالب كالعلم بوجود البلاد الكبيرة
والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف على الورود عن اهل اللغة بل الائمة
فيه طريق دون طريق مع ان التحقيق انتفاء التحديد في التواتر فانه قد يحصل
بالعشرة وما دونها وقد لا يحصل بالمائة فما فوقها ولو سلم فالحاصل من اجتماع

اهل

مقابلة صح

اهل اللغة يزيد على العدد المعتبر في التواتر فان عددهم لا ينحصر في الاربعة والخمسة
كما ظن وتجويز الغلط على الاحاد لا يستلزم جوازه على الجملة فان حكم الجملة قد
يفارق حكم اجزائها وقد ظهر مما اشرنا اليه ان متواترات اللغة قسمان
احدهما ما حصل فيه العلم بتسامع الاخبار وتظافر النقل من دون تعين طريق فيه
طريق عن طريق والثاني ما حصل فيه العلم بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى
الكتب المدونة واكثر اللغات المتواترة من القسم الاول والعلم فيه اتم واوضح
الثاني ما ثبت فيه الوضع بنقل الاحاد كرواية الخليل والاصمعي وغيرهما وهذا
الطريق انما يفيد الظن اذا عري عن القرائن لان خبر الواحد بنفسه لا يفيد
العلم لاحتمال السهو والاشتباه والتقصير في التتبع او البناء على اصل فاسد
كالقياس في اللغة وتجويز الزيادة عمدا عليها فقد نقل عن المازني ان ما قيس
على كلام العرب فهو من كلامهم وعن رؤبة وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم
يسبقا اليها ونسب الاصمعي الى الخلاعة وزيادة الالفاظ في اللغة وقد روي
عن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت عنه العرب
بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اتسع رجعت العرب الى اوطانها راجعوا
وقد هلك اكثر العرب ولا انكار كتابا هناك يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما
انتهى الينا مما قالته العرب الا اقله وايضا فقد كثر قدح اكابر الادباء بعضهم
في بعض وقدح البصريين في الكوفيين وبعكسه معروف وقد قيل ان اجل ما صنف
في اللغة كتاب العين مع ان جمهور اهل اللغة قد اكثروا من القدح فيه وايضا
فان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة ومع ذلك فلا
يؤمن منهم من تعمد الكذب والوضع اذا تعلقت بذلك بعض الاغراض
الباطلة الفاسدة فان تحاسد الادباء وتنافسهم في القرب من السلاطين
والامراء امر ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب
ارشوا في موافقة الكسائي او انهم علموا بمكانه عند الرشيد فوافقوه

ان صح

الثاني طريق الاحاد

ومع ذلك كله فلا ريب ان نقل الآحاد لا يفيد القطع نعم ربما يفيد الظن وهو كاف في المسائل الموضعية وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكرنا من الخلل في نقل الآحاد يقدح في الحجية والاعتبار زعما منه انه مع ذلك لا يحصل الظن بصدق الخبر وانه على تقدير حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون الظن وفساده اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة حصول المظنة في المسائل اللغوية من قول اللغوي واخباره خصوصا اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة التتبع كالخليل والاصمعي وابن السكيت والجوهري وابن الاثير واضرابهم ووجود الخلل في نقل اهل اللغة احيانا لا يقدح في حصول الظن بصدق اخبارهم كما لا يقدح وجود الخلل في الروايات في الظن بصدق الراوي مع ان الخلل الواقع في الاحكام ازيد بكثير مما وقع في اللغة فان وضع الحديث امر محقق لا مرية فيه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله انه كثرت الكذابة علي وان الزنادقة والغلاة يضعون الاحاديث ويدسونها في كتب الثقات المشاهير من اصحاب الحديث ويريدون بذلك فساد الملة وتناقض الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار واما وضع اللغة فليس في ذلك امر يعتد به فانه لم يثبت الا بطريق الآحاد الذي يلزم تكذيبه من نص بقره وايضا فان النقل بالمعنى الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير شايع في روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل بل معدوم كما لا يخفى على المتتبع ومن الاختلال في روايات الاحكام بل العمدة فيه هو التغيير من اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار ودل عليه تصفح الآثار وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء في نقل اللغة واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع في روايات الاحكام قادحا في حصول الظن فعدم قدح القليل الواقع في اللغة اولى واحرى ومتى جاز التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل عليه في اللغة ايضا لان الاحكام اصل بالقياس الى اللغة التي هي من الموضوعات والاكتفاء بالظن في الاصل

يستلزم الاكتفاء به في الفرع والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولما عرفت من كثرة وجوه الخلل فيها فكلما كان الظن اقوى وجواز التعويل على الاضعف يقتضي جواز التعويل على الاقوى وايضا فان امر الاحكام اشد واعظم من امر اللغة ولذا ترى ان من نفى حجية خبر الواحد في الاحكام وافق في حجيته في اللغة كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم وقد وافق على حجيته في اللغة وليس ذلك الا لان الاهتمام بالاحكام ازيد من الاهتمام باللغة لتعلق الاحكام بالاحكام وان الامر فيها اهون منه في غيرها وجواز العمل بالظن فيما لم يزد خطره والاهتمام يقتضي جواز العمل به فيما لم يبلغ تلك المثابة والحاصل ان جواز التعويل على خبر الواحد في الاحكام التي هي الاصل المعتنى به مع كثرة تطرق الخلل الموجب لضعف الظن فيه يقتضي جواز التعويل عليه مع انتفاء ما يوجب الضعف في اللغة التي يتفرع وجوب معرفتها على وجوب معرفة الاحكام ويتسامح فيها ما لا يتسامح في الاحكام وذلك ظاهر ويدل على حجية الظن في اللغة ايضا اجماع العلماء على اعتبار الظن في موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين ذهبوا الى الحجة هو الظن المجتهد الجامع للشرائط الفتوى في الاحكام والموضوعات والاخباريين انما منعوا عن العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن في الموضوعات مجمع عليه وقد حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده في كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه وايضا فان الحاجة ماسة الى الاحكام قبول خبر الواحد في اللغة لتوقف الاحكام عليها وانسداد باب العلم بها في اكثر منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا لزم تكليف ما لا يطاق او سقوط التكليف المبني على ما يتعذر فيه العلم على كثرتها وحيث ان التكليف باق مع امتناع العلم فالحجة هو الظن فقط ومما يدل على حصول الظن وحجيته معا اطباق علماء الامصار في جميع الاعصار على الحجية

لعمل

والاعتماد من دون توقف ولا انكار فان المفسرين والمحدثين وعلماء الاصوليين
والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات
وتعيين معاني الالفاظ يتمسكون باقوال اللغويين ويعتمدون عليها وعلى
الكتب المدونة في اللغة قد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في
مقام التخاصم والنزاع في اللغة اذا استند احدهم الى نص لغوي يوافق
مقالته الزم به خصمه او عارضه بنص آخر يقابله ولم يقل هذا خبر واحد
ولا يفيد الا الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع
في ذلك ولولا ان حصول المظنة والحجة معا من الامور المعلومة بينهم لما
بل المفروغ منه عندهم لما سكتوا عن النكير ولما اظهروا ما عندهم من الخلاف او التوقف
فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع ولعل كلما وقع
التخاصم بينهم فلم يخرجوا عما ذكرنا من القبول والاذعان او الاتيان بالمعارض
كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم
اليها امر يتبين كفي العيان عن مؤونة البيان واغنى عن جلية اللسان فمن زمن
الحجة والبرهان وناهيك في ذلك اعتناء الاكابر والاماثل بجمع اللغة وضبطها وتدوينها
وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا
ذلك الا ليكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لما يعن لهم من العلماء ومنهلا
لمن يأتي من الفضلاء والادباء ليأخذوا منها ويصدروا عنها والمقصد الاقصى
والغرض الاسنى في التصدي لهذا الجمع والتأليف هو شرح القرآن والحديث
وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما صرحوا في خطبهم ومفتتح
كتبهم ودل عليه اطلاقهم في وصف علم اللغة وفضيلته ومزاياه وخصائصه
فانها باسرها راجعة الى امر واحد هو تيسير فهم الكتاب والسنة ولذا اقتصر
كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب وابي عبيد وابن قتيبة والبستي والهروي

وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث او غريب الحديث وحده ولم
يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض الاصلي في اللغة بهذا المقدار
وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتأتى على
تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول بالحجية والا لزم
ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد
العلماء في تأليفه وتدوينه ضايعا مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة
الثانية من الهجرة في زمن الصادق والكاظم والرضا ع وقد شاع غاية الشيوع
في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة ع ولا عن غيرهم من التابعين انكار اصله
بل ورد عنهم ما يقتضي الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر
من تتبع الاخبار واعلم انه اذا تعارض النقل عن اهل اللغة فالواجب طلب المرجح
والعمل بالراجح ويحصل الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع لكثرة العربية والممارسة
لفنون الادب وغلبة الضبط وقلة الخلط بين الحقيقة والمجاز كما اتفق لكثير
من المتأخرين وقرب العهد من العرب العرباء وكون الناقل عربيا وان كان
غلب عليه حكم اللحن والتغيير فان حفظ الاصل يعين على التكميل وغير ذلك
مما يوجب قوة الظن فان تساويا فالاقرب وجوب تقديم الاثبات على النفي والبناء
على الاعم مطلقا او من وجه كما في لفظ الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا في
ان الصعيد وجه الارض مطلقا او خصوص التراب وفي الغناء انه الصوت الذي
فيه ترجيع او طرب وذلك لان ما يدعيه النافي شهادة على النفي ومرجعها الى
عدم الوجدان بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وما ادعاه المثبت
فيصدق وربما يقال ان الواجب في صورة التعارض الاخذ بما اتفق عليه القولان
وترك ما اختلفا فيه لان اللغة توقيفية والتعارض يوجب التساقط فلا
يحصل التوقيف وفيه انه قد حصل بقول المثبت وقول النافي لا يصلح للمعارضة

في مبدأ علم اللغة

في طلب المرجح اذا تعارض النقل عن اللغة

٢. في ترجيح المثبت على النافي

في الاختلاف في معنى الصعيد والغناء

٧ المطرب او ترجيع الصوت فتقول الصعيد وجه الارض مطلقا والغناء الصوت صح

كما عرفت وانما لم يشترط الايمان والعدالة في نقل اللغة كما اعتبر في نقل الاحكام
لما مر من ان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وفقد صفة العدالة فلو اشترط
فيهما وجود الوصفين لزم عدم جواز التعويل على النقل الا في القليل ويتجه
القول بعدم اعتبار النقل في اللغة وايضا فان الاجماع يدل على اعتبار خبر
اللغوي ونقله وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه مما يعرف بتتبع
الكتب اذ لم يتعهد العلماء في العصر السابق واللاحق رد قول اللغوي
لاجل ذلك وكذا اقتضاء الضرورة وانسداد باب العلم فان فساد المذهب لا يمنع
ظن الصدق وكذا الفسق بغير الكذب فتامل الثالث الترديد بالقرائن من غير
ان يصرح بوضع اللفظ للمعنى كما في الاطفال يتعلمون اللغات وكذا اهل لغة
لغة يتعلمون لغة اخرى كالعجم يتعلم العربية فان تعليم هؤلاء انما يكون بالترديد
لامتناع التصريح بالنسبة الى من لا يعلم شيئا ثم ان الترديد اما ان يكون من اهل
اللسان اي من الذين يستشهد بكلامهم ويعتد باستعمالهم كالعرب الفصحاء او من
غيرهم ممن له اطلاع على اللغة ومعرفة بها وان لم يكن من اهلها وكل واحد من
القسمين ينقسم الى قطعي وظني اما الاول فمناط القطع والظن فيه كثرة
الاستعمال والترديد وقلتهما سواء حصلا من متعدد او واحد اذ ربما يحصل القطع
فيه من ترديد الواحد اذا بلغ الترديد منه مرتبة يحصل لنا شيء عن اعتقاده فان المفروض
كونه من اهل اللسان ولا ريب انه اذا اخبر احد منهم بان هذا اللفظ موضوع لكذا او علمنا
بانه انما اخبر عما يعتقده فانه يحصل لنا العلم بوضع اللفظ من غير تكرر وكذا
ما هو بمنزلته وربما لا يحصل القطع من المتعدد وذلك اذا كانت الاستعمالات
الصادرة عن المجموع اقل من الاستعمالات التي حصلت من الواحد وهذا القسم من
الترديد هو سبيل اوائل اهل اللغة فانهم انما حصلوا وضع الالفاظ من
مخالطة اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا يسألونهم عن الوضع فيخبرونهم

بذلك

بذلك ولئن كان ففي غاية القلة والندرة وحيث ان بمخالطة العرب وتتبع
استعمالاتهم فلا يوجب العلم بالوضع لكثرة الاستعمال والترديد بالقرائن وهو
الاغلب وقد لا يؤدي الى العلم وانما يحصل منه الظن لقلة وقوع الامر لانهم
يحكمون بوضع بعض الالفاظ ولا يتوقفون فيه ويدعون الظهور في البعض
الآخر ولا يحكمون بالقطع بل ربما اظهروا التردد والاشكال والاول حجة على
اشكال في الثاني دون الثالث كما لا يخفى اما الثاني فحصول القطع فيه يتوقف
على امرين الاول كثرة الاستعمال والترديد كما في القسم الاول والثاني كثرة المستعملين
والمرددين بحيث يتحقق بهم التواتر لو اخبروا وذلك لان اقصى ما هناك ان
الترديد الواحد في قوة اخباره الناشئ عن اعتقاده كما ان اخباره بالوضع لا يفيد
القطع فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر والترديد بينهما فرقا بينا فان الظن
من الاخبار ابنا على العلم واليقين بخلاف الترديد بالقرائن فانه ربما يكون
لثبوت الوضع المستعمل بالنقل وغيره مما يفيد الظن فيتسع فيه دائرة الاحتمال
وبذلك يضعف الظن الحاصل فيه ودعوى ان الترديد في القطع كالاخبار في حيز
المنع ولو سلم فالظهور فيه ليس كالظهور في الخبر قطعا فان قيل قد ذكر جمع من
محققي الاصوليين ان طريق الترديد بالقرائن قطعي وهذا ينافي ما ذكرتم من التفصيل
يقال لعل المراد ان الترديد من جملة الطرق قطعا كالتواتر والآحاد لا انه مما يفيد
القطع لانهم قد ذكروا ذلك في الجواب عن حجة النافين للحقيقة الشرعية وقد احتج
فيها المستدل ان طريق الآحاد لا ينفع لعدم افادته القطع فلو كان الترديد ظنيا كالآحاد
فلا يستقيم الجواب المذكور قلنا المراد ان الترديد بالقرائن مما قد يفيد القطع ويحصل
العلم بوضع اللفظ وهذا القدر كاف في صحة النسبة الى القطع في قولهم طريق قطعي والغرض
منه انه ليس من قبيل الآحاد الذي لا يفيد الا الظن على ما زعمه المستدل وليس المراد ان
طريق الترديد لا يكون الا قطعيا كالتواتر كيف وقد علمت ان الترديد قد لا يفيد

الا الظن بالوضع ومع ذلك فلا يمكن ان يدعى فيه القطع مطلقا ولعل الاستناد
الى القطع فيه اصطلاحا مع بعده يقتضي خروج الظن منه عن طرق الوضع لحصره
التردد بهذا القيد وعدم دخوله في التواتر والآحاد فقط مع ان الظاهر كونه من جملة
الطرق فان الظن الحاصل من خبر الواحد بل ربما فوقه ربما كان بمنزلة الخبر في
قوته واعتبار الخبر مع ذلك دونه تحكم محض على ان اعتبار القطع في مفهوم التردد
بالقرائن يقتضي ان يكون قولهم وهنا طريق قطعي بمنزلة ان يقال ان هذا الطريق
القطعي طريق قطعي ولا فائدة في هذا الحمل اصلا الرابع وهو العمدة في تحصيل الاحكام
اللغوية وللمطالب الادبية وهو قد يكون قطعيا كما في رفع الفاعل ونصب المفعول
وغيرهما من المسائل المعلومة وقد يكون ظنيا كما في اكثر المسائل التي اختلفت فيها
علماء العربية ولا يشترط في القطعي كونه تاما كما ظن لانا نقطع برفع الفاعل ونصب
المفعول وليس الاستقراء فيهما بتام كيف ولو اشترط التمام لزم امتناع حصول
القطع بواسطة الاستقراء اذ لا حصر لاستعمالات العرب مع ان علماء العربية
كثيرا ما يدعون القطع في المسائل ولا مستند لهم سوى الاستقراء وايضا فانا نقطع
بالفرق بين رفع الفاعل ونصب المفعول وليس الا للقطع بالاول دون الثاني والفرق
بين هذا الطريق وما قبله ان الاول لمن لا يعلم شيئا من اللغة وهذا للعالم باصل اللغة
الطالب للزيادة فيها وربما ظهر من بعضهم ان التردد بالاعم من الاستقراء وما تقدم
من التردد من الاقسام والاحكام مبني على هذا الاصطلاح والامر فيه هين اذ
لا مشاحة فيه الخامس طريق اللزوم وهو الاستدلال على الحقيقة اللغوية بانتفاء
لازم المجاز كوجود العلاقة المصححة والقرينة الصارفة كما اذا استعمل اللفظ في اللغة فيما
ليس بينه وبين المعنى الذي وضع له شيء من علائق المجاز فان ذلك يقتضي كون الاستعمال
على وجه الحقيقة اذ العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء المجاز
لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وبانتفاء المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة
لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز فاذا انتفى الثاني منهما ثبت الاول

منه لا يقصر عن الظن الحاصل منه صح

الرابع الاستقراء

والفرق بين الرفع والنصب

الخامس اللزوم

فقط ومثل

فقط ومثل هذا فهم جمهور اهل اللغة من اللفظ المستعمل معنى من غير ان يكون هناك
قرينة تدل عليه وذلك كما لو قال الرجل لغلامه ائتني بكذا وسمى له شيئا
مقتصرا عليه فاتى به فانه يدل على ان اللفظ حقيقة في ذلك اذ لو كان مجازا
لتوقف الفهم منه على نصب القرينة الصارفة كما هو شأن المجاز وحيث لم
يتوقف عليها كما هو المفروض فهو حقيقة في المعنى لانتفاء الواسطة كما عرفت
السادس وجود علامات الحقيقة كالتبادر وصحة الاثبات وعدم صحة
السلب في استعمالات اهل اللغة ويحصل العلم بوجودها في اطلاقاتهم
من استقراء ما يحكى عنهم من الخطابات نظما ونثرا وربما يحصل من النقل
والاخبار ايضا وهو قليل السابع استنباط العقل من النقل كما يقال ان الجمع المحلى
باللام حقيقة في العموم لدخول الاستثناء فيه لاي فرد يراد والاستثناء اخراج
ما لولاه لوجب دخوله فلزم ان كل فرد من افراد الجمع المحلى باللام مما يجب دخوله
فيه لولا الاستثناء ولا يجب دخوله فيه الا واللفظ متناول له بالوضع وهو
معنى العموم وكما يقال الجمع في اللغة ليس مقصورا على المتخلف عن العدد لانه قد جاء
في اللغة موصوفا بهذا الوصف والاصل في الوصف التخصيص والاخراج او انه
قد استثني منه التمييز والاصل في الاستثناء الاتصال فعلم ان الجمع نوع آخر غير
المتخلف عن العدد ومن هذا القبيل استدلال الفقهاء بصحة الحمل في القضايا
الكلية الواردة في كلام الفصحاء على ان المحمول موضوع لما يعم الموضوع او
يساويه فانه يقال انه قد ورد في اللغة حمل احد المفهومين على الآخر كليا
والحمل كليا لا يصح عقلا الا اذا ساوى المحمول الموضوع او كان اعم منه فعلم
انه لم يوضع لما هو اخص منه لا يقال هذا كله تمسك بالادلة العقلية في المطالب
الوضعية التي لا مدرك لها سوى النقل على ما صرحوا به لان حجية الملزوم
تستلزم حجية اللازم والا لما لزم بطلان اللزوم وانفكاك اللازم عن الملزوم

حقيقة اللفظ هو ذلك

السادس وجود علامات الحقيقة

السابع استنباط العقل

يوضح

الحجة في ذلك كله هي المقدمات النقلية وما يلزمها من اللوازم اليقينية البينة اللزوم مع ان المستلزم لها ولوازم النقليات حجة في المطالب الوضعية

مع ان الممتنع في الوضعيات هو الدليل العقلي المحض كما صرحوا به وهذا لا يقتضي انحصار الدليل في النقل المحض كيف والنقل لا يستقل بالدلالة في شيء من المطالب بل لا بد فيه من حكم العقل وتصرفه وما قيل من ان معرفة اللغة اما بالنقل البحت او بمعونة من العقل فالمراد منه انها اما بصريح النقل كما في هذا الموضوع وهذا موضوع له او بانضمام مقدمة عقلية اليه كما في غيره وان كان للعقل دخل في القسمين كما لا يخفى على الفاحص الاستصحاب وهو ان ثبت الوضع لمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذه طريقة معروفة في الاصول وقد بنوا عليها كثيرا من المطالب الوضعية كوجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهي للتحريم وغير ذلك مما سيأتي في محله ان شاء الله وطريقة معرفة الحقيقة العرفية وجود الحقيقة وامارتها وهي ثلثة الاولى التبادر وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة او قطع النظر عنها وانما كان ذلك علامة للحقيقة لان استفادة المعنى من اللفظ اما ان يكون لمناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى يقتضي الانتقال من اللفظ اليه كما ذهب اليه بعض الناس اولا وعلى الثاني فلا بد من الوضع لان الفهم بدون الوضع والمناسبة مستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير وح فاما ان يستقل الوضع بافادة المعنى ولا يتوقف على الصارف عن غيره وذلك لان الوضع له وهو الحقيقة اولا يستقل بل يكون موقوفا عليها الوضع ليس له بل لما يشاكله ويناسبه وهو المجاز ولما كان القول بالدلالة الذاتية باطلا كما مضى مشروحا وكان المفروض هيهنا حصول الاستفادة من مجرد اللفظ بدون توسط القرينة كان السبب في فهم المعنى وضع اللفظ له فيكون حقيقة والاعتراض عليه من وجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية على ما صرحوا به فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه

بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فان الاشتهار يقتضي فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكر لزم الدور وجوابه انا لا نسلم توقف الفهم في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد فقط لحصول الموانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار لا يقتضي العلم بالاشتهار مع قطع النظر عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ اما ان يكون بتعلقه بتعينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فالسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى ح موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فتحصل ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار نعم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع اما اذا كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فظ واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين ان سبق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب في الفهم وان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم كما ظن كيف والقول باعتبار العلم مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظ انه لا خلاف فيه اصلا فلم يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم وعلى اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق السبب بالسامع فالوضع للفظ متحقق في كل احد وكان النزاع عن العلم بالوضع انما اراد هذا

التعلق الذي هو بمنزلة نظر الى مجرد الوضع لكنه يكفي في حصول الفهم وبهذا لما لا اعتبار
عليه لكن النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا يتبادر شيء منها الى الذهن
وجوابه ان التبادر انما جعل علامة للحقيقة والعلامة انما يلزم فيها الاطراد دون الانعكاس
فلا يلزم من عدم التبادر انتفاء الحقيقة والتحقيق ان التبادر متحقق في المشترك فانه
انما يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في فهم المعنى وقد عرفت ان الارادة خارجة
عن الدلالة وبهذا يحصل الجواب عن ايراد النقض على دليل المجاز اعني عدم التبادر كما نظر
من بعض الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر لتحققه
في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر منه المعنى ويحتاج في الحمل
الى العلامة مع انه حقيقة بنص اهل اللغة ومنهم من جعل علامة الحقيقة علم تبادر
الغير ليدخل المشترك فانه يصدق على كل واحد من معانيه انه لا يتبادر غيره وان لم يتبادر
هو وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف على ذلك لتحقق التبادر فيه كما عرفت وايضا
فان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في غيره قبل اشتهاره فيه فانه يصدق عليه انه لا
يتبادر منه غيره مع انه مجاز فقط وقد ظهر من ذلك ان علامة الحقيقة والمجاز ليس تبادر
المعنى وعدم تبادره ولا تبادر الغير وعدمه بل تبادر المعنى وتبادر غيره وان
النقض بالمشترك مندفع مطلقا سواء ورد على الحقيقة او على المجاز فتأمل الثالث
النقض بجزء المعنى ولازمه فانه يتبادر منهم من اللفظ المجرد عن القرينة وليس حقيقة فيه بل
في الكل والملزوم وجوابه ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ الموضوع بلا واسطة
غيره وفهم الجزء واللازم انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار الارادة
في الدلالة انتفت الدلالة في الجزء واللازم رأسا لانهما على هذا القول انما يفهمان
غير مرادين ويراد غيرهما معهما الرابع النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر منه هو المعنى
المجازي ولذا كان الحمل على الحقيقة فيه محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز المشهور
قرينة المجاز على ما صرح به فانهم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات

هذا الجواب على طوله لا يجدي في دفع النقض

في الاحتياج

في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف
غيره وقيل معنى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها
وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في اشتهاره الى حد لا يحتاج معه
الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة فقط ولم يكن من المجاز في شيء ثم هذه القرينة لما كانت
لازمة للفظ غير منفكة كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى القرينة في الفهم
والدلالة لزوال بها حكمها وارادة المعنى الحقيقي من المجاز المشهور انما يفتقر الى
هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمنافي للحقيقة هو الاحتياج
الى القرينة في الفهم والدلالة ففي المجاز المشهور كل من الحقيقة والمجاز يفتقر الى
القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر المقتضي للدلالة
وقرينة الحقيقة ما به يزول المانع عنها هذا والحق ان المجاز المشهور ليس ثابت
وان كان مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر معه المعنى كان حقيقة
كما اعترف به والا لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه كما يحكم به
الوجدان ووجود شهرة تفهم بها المعنى مع الالتفات والملاحظة لا بدونها
مجرد فرض لا تحقق له الثانية من علامات الحقيقة عدم صحة السلب عكس المجاز فان
علامته صحة السلب وذلك كما في الانسان يطلق على البليد ولا يصح سلبه عنه
والحمار يطلق عليه ويصح سلبه عنه والاول حقيقة والثاني مجاز والوجه في ذلك
ان وضع السالبة الحملية حقيقة لسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر فلا
يصح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك ولو اطلقت وجب الحمل عليه لان
الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ
حقيقة في المعنى فان المجاز الذي يصح سلبه فقط فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم
صحة السلب لزم الدور وتقرير احراز اريد بالمعنى الذي يصح سلبه او لا يصح
سلبه جميع المعاني حقيقة كانت او مجازية فلا ريب في ان الحكم او عدمها ولان

اعتراض

ومثله الكلام في صحة السلب فانه انما يعلم اذا علم انه ليس من المعاني الحقيقية فلو كان العلم بذلك موقوفا على العلم بصحة السلب لزم الدور وهو محال

جواب

اريد منه المعنى الحقيقي خاصة فهو دور ظاهر وايضا فان المستعمل في الجزء او اللازم
كالانسان في الناطق والكاتب لا يصح سلبه عنه وهو مجاز والجواب عن الاول
من وجهين احدهما ان المراد صحة السلب وعدمها في العرف على الاطلاق اي في
الكلام المجرد عن القرينة المعينة للمراد ولا دور ولا اشكال وذلك لانه اذا صح في العرف
ان يقال للبليد ليس بحمار مع تجرد الكلام عن القرينة المعينة للمراد علم
ان الحمار لم يوضع لما يتناوله البليد والا لم يصح سلبه عنه لا بقرينة وانه اذا
لم يصح في العرف ان يقال له ليس بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع
لما يتناوله والا لصح سلبه عنه من غير قرينة وكذلك واضح وثانيهما ان المراد
من صحة السلب سلب المعنى الملحوظ والاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم
في الحكم بالنفي والخصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك
انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناطق فان
اطلاقه عليه انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب هذا المعنى بعينه في نفس
الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون مجازا
فيه اذ لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس الامر والمفروض
خلافه واذا عرفت معنى صحة السلب الذي هو علامة المجاز تبين لك المراد من
عدم صحة السلب الذي هو علامة الحقيقة وقد اجيب عن الثاني من الاعتراض
من وجهين احدهما ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز
اذ لو كان حقيقة ايضا لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة اليه والثاني ان الدور
انما يلزم لو اطلق اللفظ لمعنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم
معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم ان المعنيين هو
المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المجازي
فيعلم ان اللفظ في هذا المحل مجاز وفيهما نظر اما في الاول فلانه تمسك باصل

الاستعمال

الاستعمال والمعتبر اثبات الحقيقة والمجاز بالامارات والعلامات على ان ذلك انما
يندفع به الدور في علامة المجاز اعني صحة السلب بناء على انه قد يعرف بها كون اللفظ
مجازا فيما استعمل فيه بعد العلم بانه في المسلوب حقيقة بنص اللغة او بعلامة
اخرى واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع به اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة
السلب لبعض المعاني الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه منها والمفروض حصول العلم به من
العلم بعدم الصحة فالدور باق لم يندفع واما في الثاني فلان العلامة انما نظر في مقام الشك في
الوضع والتردد في ان اللفظ المستعمل في المعنى حقيقة او مجاز واما مع العلم بان اللفظ
حقيقة في هذا المعنى مجاز في الاخر فالحاجة الى العلامة منتفية وايضا اذ مع امكان ارادة الحقيقة
يحمل عليها لكونها الاصل وبدونه يكون امتناع الحقيقة قرينة للمجاز وليس هذا من العلامة
في شيء واللازم ان يكون كل قرينة علامة مع ان ذلك لو صح لاقتضى ان يكون كل من صحة
السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة
المجاز وصحة سلب المعنى المجازي علامة الحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم
لا يقولون بذلك فانهم خصصوا صحة السلب بالمجاز وعدمها بالحقيقة وعن الثاني بان
ذلك انما يتجه لو كان المراد صحة السلب باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له كما في
قولك زيد ليس بحمار اذا اردت به سلب مفهوم الحمار عنه [illegible] باعتبار صحة
حمل الشيء على ما هو هو كما تقول البليد ليس بحمار اي مفهوم البليد ليس مفهوم الحمار
او باحد الاعتبارين اما بحمل على النفي او المغايرة فان ذلك لا يصح اصلا علامة
على هذا التقدير عدم صحة السلب بكلا الاعتبارين او باعتبار الحمل على النفي فقط
وانما لم يتوجه في صورة استعمال اللفظ في جزء المعنى او لازمه لامتناع حمل الكلام
الكل والملزوم عليهما بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار الاخر ويمكن ان يقال العلامة
صحة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقا بل باعتبار الاتحاد مع المستعمل بحسب المفهوم
فلا اشكال في صحة العلامة بذلك الاعتبار ايضا ولا يذهب عليك ان هذا النقض لو صح فلا

يقتضي سقوط اثر هذه العلاقة بالكلية بل فيما اذا تحققت المصادقة بين المعنى
المسلوب والمستعمل فيه اذ لا ريب في صحة العلاقة مع تباين المعنيين وح فيمكن
تخصيص العلاقة ايضا لكن خلاف المعروف من القوم فلا تعقل المسألة الاطراد وهو
ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في موضع يجوز الاستعمال في كل ما شاركه في ذلك المعنى
لما صدق على زيد لعلمه صدق على كل فرد علم انه كذلك فلان عالم
يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فظ واما على القول بوجوب نقل الاحاد فلان
المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى
والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية نعم عدم الاطراد ومعناه ان يستعمل اللفظ لوجود معنى
في محل فلا يجوز استعماله في آخر مع وجود ذلك المعنى منه علامة المجاز لا انه على
المصحح في الاستعمال هو الحكمة دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع
انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلة فان التخلف عنها جائز عقلا بل
واقع لغة لا يقال لعل القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب
الاطراد لا اصل الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة وح فلا يرد الاعتراض
بان المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد
موقوف على العلم بالوضع بحسبه اذ بدونه يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان العلم
بالوضع موقوفا على العلم بوجوب الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور
واعترض على الحكم بان عدم الاطراد علامة بان السخي يطلق على غير الله تعالى
جواد ولا يقال لله السخي وكذا الفاضل يطلق على العلم والله تعالى عالم ولا
يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاج لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر
فيه الشيء ولا يسمى قارورة والجواب ان الامتناع في الاوليين لمنع الشرع لكون اسماء الله تعالى
توقيفية او اللغة بناء على ان السخي اسم للجواد الذي من شانه البخل والفاضل للعالم الذي
من شانه الجهل وفي الاخير لنقله في العرف العام الى المعنى الخاص المختص بالزجاج

قيل وقد

الثالثة من علامات الحقيقة الاطراد

في الفرق بين الوضع والعلة في التخلف

قد قال عند الكلام على وضع الجهات انه يجب اطراد الحقيقة منه

في الاعتراض على عدم الاطراد

قيل وقد يعرف المجاز بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة
ورد بانه لا دلالة له انه لا يكون متواطئا فيهما فاما مشتركا او حقيقة ومجازا والاشتراك
مرجوح بالنسبة الى المجاز فتعين المجاز مثاله امور جمعا للامر بمعنى الفعل يمتنع
فيه او الفعل الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه بالاتفاق وبانه
لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد وبالتزام تقييده فلا
يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق في نحو نار الحرب وجناح الذل ويكون اطلاقه
لاجل تسميته موقوفا على تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال مكر
الله ابتداء وفي الجميع نظر اما في الاول فلانه تمسك باصل الاستعمال وليس
العلامة في شيء ولو كان فلا اثر له لاحتمال الجمع اذ رجحان المجاز يقتضي الحمل عليه كلما دار
اللفظ بينه وبين المشترك سواء الجمع وغيره واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم
فيما ذكر ولا في غيره من المجاز فانه يصح ان يقال اوقد العدو نارا اطفأ الله تلك
النار قال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقال واخفض جناحك لمن
اتبعك من المؤمنين نعم لابد في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى مثلا فلو اريد ذلك
لوجب ان يقال التزام القرينة مكان التزام التقييد واما في الثالث فلمنع التوقف
وعدم تسليم الالتزام وكونه على ذلك قوله تعالى افامنوا مكر الله فلا يامن
مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال على هذا الوجه وندرة خلافه
فلا يتجه ما ذكر لكن في دلالة الغلبة على المجازية نظر ولعل المجاز كالحقيقة
قد يعرف بالضرورة من اللغة كالاسد في الشجاع واليد في النعمة والغيث في النبات والاصابع
في الانامل وبنص اهل اللغة على انه مجاز كان يصرحوا باسمه او حده او خاصة
وقيل كل ما ذكر في التميز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الذاكرين خلطوا
الالفاظ الحقيقية والمجازية بحيث يصعب تميز الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم
ولا بالحد والخاصة الا نادرا لكن الظ انهم متى قالوا اسم لكذا فانما يعنون

في معرفة الحقيقة والمجاز بنص اهل اللغة

به الحقيقة واذا قالوا فلان كذا وقد يطلق على كذا او جاز او يجيء لكذا فانما يعنون
المجاز وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكرونه في العنوان معناه على عزم
هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وكذا كون جميع مجازات
وبعضها بعيدة ثم اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان اللغة تثبت بالقياس اذا كان
بين الاصل والفرع جامع يصلح للعلية كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالعقار
لمعنى مشترك هو التخمير للعقل وكذا تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا بجامع
الايلاج المحرم والاخذ بالخفية واستدل عليه بدوران التسمية مع المعنى
وجودا وعدما وبقياس اللغة على الاحكام والجمهور على خلاف ذلك بان الدوران
منقلب وحكم الاصل في القياس باطل ولو سلم فهو قياس مع الفارق لان المستند هناك
هي الادلة الشرعية وهي ههنا مفقودة وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في مسايل
ان شاء الله تعالى **قوله** واما الشرعية ففي وجودها خلاف والحق وجودها
اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى مخاطب يجب حمله على ما افهم منه المخاطب
ليحصل من الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيمه المعنى
والدلالة به على ما في النفس والمراد ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة
عنده والاوضاع المطلوبة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا لكلام
الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل
وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب وقد
قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله جل
من ان يخاطب قوما بخطاب يريد به خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان
الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فتكليف الغايب والمعدوم
انما يعلم بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف الغايبين
والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه ان لم يكن الغايب تابعا للحاضر

في التكليف

في ان اللغة لا تثبت بالقياس

في الخطاب الشرعي

في التكليف فاما ان يكون الحاضر تابعا للغايب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في
استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى
اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم
الغايب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور
المتناقضة واما الثاني فلان اشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة بالاجماع
المسلمين الضروري من الدين ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه
حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر
بتبليغ الشاهد الغايب في النصوص المتواترة ولما يلزم من الهرج والمرج واختلاف
الالفاظ بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات وعن الصادق ان حكم الله على الاولين والاخرين
وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا
في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسأل عن اداء الفرائض
كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به وحيث كان التكليف مشتركا
بين الحاضرين والغايبين متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا
بتتبع فهم الغايب وتحصيله كان الغايب مكلفا بتحصيل فهم الحاضر لا محالة
وكان تكليفه ايضا محصلا من ترتيب مقدمتين احديهما ان هذا الحكم المعين هو
حكم الله في حق الحاضر والثانية ان حكم الله في حق الحاضر هو حكم الله في
حقه لينتج ان هذا الحكم المعين هو حكم الله في حقه والمقدمة الثانية مما
لا ريب فيه لما عرفت من اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة
اذن تحصيل فهم الحاضرين وبيان الطريق الى ذلك ليصح الحكم في المقدمة
الاولى ويتم الاستدلال بالقياس المذكور وذلك قد يكون معلوما كما في الالفاظ
الباقية على معانيها الاصلية التي لم يعرض لها التغير والنقل في الشرع او العرف
كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها وقد يكون مشتبها لبعد العهد واحتمال النقل

في اشتراك التكليف

في تحصيل الفهم

والتغيير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة
الاول ان يكون المعنى المتفاهم منها حال الخطاب هو المعنى المفهوم منه لم يحصل فيه نقل
ولا تغير وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة في الاستعمال الثاني ما يكون المعنى المفهوم
منه حال الصدور مغايرا لما نفهم منه عندنا كالرطل والاوقية والدرهم ونحوها
فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمن الصدور كانت موضوعة لما تغاير
المفهوم منها في هذا الزمان الثالث ما ثبت له عندنا معنى معلوم ولم نعلم ان
معناه في زمن الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة الامر والنهي والفاظ
العموم وغيرها مما ثبت كونها حقائق في معانيها المخصوصة بحسب العرف وقد حصل
الشك في كونها حقائق فيها ايضا في اللغة ام غيرها الرابع ما علم فيه النقل والتغيير
لكن حصل الشك في مبدأ حصولها بحيث تردد في تقدمه على صدور تلك الالفاظ
وتأخره عنه ومحل النزاع من هذا القبيل ظ فانا نقطع بان الصلوة والزكوة
والحج مثلا موضوعة في اللغة لمعنى الدعاء والنماء والقصد وكذا نقطع بنقلها
الى الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة وانما
حصل الشك في ان نقل تلك الالفاظ هل كان متحققا زمان صدور الخطابات الشرعية
المشتملة عليها لتكون حقائق شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها
اللغوية زمان الصدور ثم حصل النقل والتغيير في زمان المتشرعة ليكون حقائق
عرفية والحاصل في القسم الاول ظ واما الثاني فان كان المعنى المفهوم حال
الصدور معلوما عندنا بالتتبع والنقل تعين حمل اللفظ عليه والا فحكمه حكم
المجمل ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا العرف على كل حال واما الثالث
فالواجب فيه حمل اللفظ على ما نفهم منه في العرف الغالب بناء على ان ذلك هو المفهوم
منه بحسب اللغة وفي زمان صدور اللفظ ايضا وذلك لان اللفظ المفروض
الموضوعة في زمان الصدور لكونه مستعملا فيه بالفرض استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح

منحصر في

منحصر في الحقيقة والمجاز وكلاهما مما يستلزم الوضع فهو موضوع اما لهذا المعنى
او لغيره والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع وهو خلاف الاصل والظاهر وهو معنى الاول
المطلوب واما الرابع فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى الاول لان المفروض
كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة وصيرورته حال الصدور حقيقة في
الثاني مجازا في الاول [illegible] او غيره على العكس مما كان عليه امر غير معلوم
لحصول الشك في مبدأ النقل كما هو المفروض فيجب بقاء الاول وانتفاء الثاني اذ
الاصل تأخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع ومن هنا يعلم ان نفي الحقيقة
الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة لكن هنا ادلة وامارات يظهر منها حصول
النقل والتغيير في زمن الشارع كما يدعيه المثبتون للحقيقة الشرعية والقول
بالنفي هو المتجه احدها وهو المعتمد هو الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ في
الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين قد استعملت
في المعاني الشرعية الحادثة غالبا او نرى ان استعمالها في المعاني اللغوية
النادر في غاية الندرة والقلة حتى كاد ان لا يوجد منها شيء في الكتاب
والسنة عين ولا اثر وهذا دليل على ان الشارع بنى الامر على هجر المعاني اللغوية
ونقل تلك الالفاظ الى المعاني الحادثة من اول الامر وليس هذا بابعد من
الاستقراء الحاصل من استعمال ارباب العلوم والصنائع والحرف فان اصطلاحاتهم
انما تعرف غالبا من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم وان وقع التصريح بالوضع
من ارباب العلوم في بعض الالفاظ فانا نعلم ان الجميع بل الاكثر لم يحصل بواسطة
التصريح بل انما حصل الاكثر بالتتبع والاستقراء بل الظاهر ان الاستقراء ههنا
اقوى منه في الصنائع والعلوم اذ المعاني اللغوية باقية فيها غالبا كما هو في الفعل
مثلا وان كان عند النحاة اسما للكلمة المعروفة الا ان استعماله في الحدث شايع معروف
حتى ان النحويين كثيرا ما يستعملون الفعل ويريدون معنى الحدث بخلاف مثل الصلوة والحج

والتعبير

والزكوة فان استعمالها في معانيها الاصلية كاد ان يهجر بالكلية سيما في كلام
الشارع واصحابه الثاني ان هذه المعاني الحادثة التي ابتدعها الشارع مما
تتوفر الدواعي الى التعبير عنها لمسيس الحاجة اليها وكثرة ما لها من الاحكام والفوائد
وعظم الخطب بها حتى لا يقبل فيها عذر الجاهل فكان الواجب على من شانها بمقتضى
الحكمة ان يضع بازائها الفاظا يستغني بها عن تجشم مؤنة القراين في الاستعمالات
المتكررة التي لا تتناهى فان الاحتياج الى الوضع في هذه المعاني لا يقصر عن الاحتياج
في الامور الضرورية التي لا يتم بدونها التكلم والمخاطبة فكما ان الوضع يجب
هناك فكذا يجب هنا مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك الثالث انا
نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل والصلوة والزكوة
من الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع واهل بيته واصحابه مع الغلبة والاشتهار
فلا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة الحقيقة فان التبادر انما يحصل بسببهما
على ما سبق تحقيقه ووجود العلة يستلزم وجود المعلول الرابع ان كثيرا
من العبادات كالصلوة والصوم والحج والوضوء والغسل كانت ثابتة في الشرايع السابقة
معروفة عند الامم السابقة بل ربما ظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها
في الجاهلية عند مشركي العرب ومع ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل
بعثة النبي ص فكيف بها بعد البعثة وانتشار الشريعة وقد يقال ان ثبوت
المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم اذ من الجائز ان
يكون تعبيرهم عنها بغير هذه الالفاظ بل الظاهر ذلك لان لغتهم غير العربية ويمكن دفعه
بان الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني باللغة العربية يعبرون
بهذه الالفاظ وبذلك يكفي في ثبوت التسمية قبل البعثة الخامس ان المسألة من
الموضوعات وهي مما يكتفى فيه بالظن وهو حاصل في جانب الاثبات لشهرته
وشذوذ القول بالنفي فان الآمدي والرازي وغيرهما انما نسبوا القول به

الى القاضي ابي بكر ولم ينسبوا الخلاف في ذلك الى غيره وظاهرهم ان القول بنفي الحقيقة
الشرعية مخصوص به وقد حكى جماعة من علمائنا كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن ادريس
وغيرهم اجماع العلماء على ثبوت الحقيقة الشرعية والحمل على المعنى الشرعي في بعض
الالفاظ وليس ذلك الا لعدم الاعتداد بالمخالف على ان القولين لو تكافئا في الشهرة
لكان الواجب ترجيح قول المثبت ايضا لتقدم الاثبات على النفي كما في تعارض
النص عن اهل اللغة ولا يعارض الوجوه المذكورة اصالة تاخر الحادث وبقاء الثابت
لان الاصل انما يكون حجة في مقام الشك وهو مرتفع بما ذكرنا وما احتج
به النافي من انه لو نقلها الشارع الى غير معانيها لفهمها المخاطبين بها لكونهم
مكلفين بما تضمنته والفهم شرط التكليف ولو فهمها لنقل الينا لمشاركتنا لهم
في التكليف ولو نقل الينا فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد والا لما وقع الخلاف
والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة قاضية بمثله بالتواتر وانه لو كانت حقائق
شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات العربية انما هو بدلالتها بالوضع
فيها ولم يضعها لانه المفروض وكونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القرآن
المشتمل عليها عربيا وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فهو ضعيف جدا وقد
اجيب عن الاول بوجوه الاول ان اشتراط التكليف بالفهم انما يقتضي تفهيمهم تلك
المعاني المرادة وكما ان ذلك يحصل بتفهيم النقل والوضع فكذا يحصل بالبيانات
النبوية فلا يلزم من نقلها الا تلك المعاني تفهيمهم ان تلك الالفاظ موضوعة
لها منقولة اليها واعترض بان الخلاف في الالفاظ المجردة عن القراين كما ذكره غير
واحد من الاصوليين في تحرير محل النزاع وح لا يمكن ان يقال انه حصل تفهيم
المعاني بالبيانات النبوية اذ في كل موضع وقع البيان تحقق القرينة والكلام فيما
لا قرينة فيه ولو قيل انه تحقق البيان في جميع الالفاظ فبعد تسليمه كلام آخر غايته
انه لا فائدة لهذا النزاع لا بطلان هذا الاستدلال غير صحيح وقد يجاب بان وقوع البيان النبوي في جميع الالفاظ

انما يقتضي وجود الالفاظ مع القرينة عند المخاطبين بها وذلك لا يقتضي
وجودها عندنا ايضا فان عادة الرواة انما جرت بنقل الخطابات الشرعية
دون القراين الحالية فلا يلزم من تحقق البيان النبوي في جميع الالفاظ انتفاء
الفايدة في هذا النزاع اذ يكفي فيه وجدان خبر مجرد عن القرينة عندنا فانه
يحمل على المعنى الشرعي على القول بالثبوت واللغوي على النفي وايضا فان
النزاع كما عرفت انما هو في هذه الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة
انها موضوعات شرعية او مجازات لغوية وهذا لا يتوقف على كون بعض
تلك الالفاظ مجردا عن القرينة اذ لو فرض تحققها في جميعها لكان النزاع
بحاله غايته ان يكون عديم الفايدة ح وذلك لا ينفي اصل النزاع و
غرض النافي ليس الا نفي كون تلك الالفاظ حقايق شرعية فلو بنوا الكلام
على وجود اللفظ المجرد عن القرينة لاحتاجوا الى ان ذلك انما دل على انتفاء
النقل على هذا التقدير وهو غير مسلم وان لزم منه انتفاء الفائدة في النزاع
كما لا يخفى الثاني انا لا نم ان الشارع لو نقل تلك الالفاظ الى غير معانيها
وفهمها المخاطبين بها لنقل ذلك الينا تواترا لو كنا لهم في التكليف قلنا ذلك انما
يقتضي وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به لو حصل العلم
والا سقط التكليف بها ووجب الرجوع الى الاصول المقررة والقواعد الممهدة كما في
ساير الاحكام ولا يقتضي ذلك نقل التفهيم الينا والا لعم الجميع ولكانت الاحكام
الشرعية باسرها معلومة عند جميع المكلفين متضحة لديهم وانتفاء ذلك دليل واضح
على فساد تلك الدعوى على ان غاية ما يمكن ان يقال انه يجب عليهم التبليغ والاعلام
والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال به الثالث ان تحقق التواتر لا يوجب
انتفاء الخلاف لان حصول العلم بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من الشرايط
فيمكن كون الشرط حاصلا لطائفة غير حاصل لاخرى فوقع الخلاف وح

وان لم

وان لم يتحقق التفهيم لاحدى الطائفتين الا انه قد حصل النقل بالنسبة اليهم
اللازم من الدليل المذكور الرابع انا نختار انه بالآحاد قولكم نقل الاحاد
لا يفيد العلم قلنا مسلم ولكن لا نم ان هذه المسئلة وهي ان الالفاظ موضوعة
لتلك المعاني من المسائل الاصولية حتى يجب فيها القطع بل هي من المبادي التي يكفي فيها الظن
على ان مثل ذلك من الاصول فلا نم وجوب القطع في كل مسئلة اصولية بل
انه في مثل المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ يجوز الاكتفاء بالظن كيف وهم لا ينكرون
الاكتفاء بالظن في بيان المراد من اللفظ والفرق بينه وبين ظن الوضع تحكم فانا لا نجد
فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من اللفظ هذا المعنى وبين الظن بانه موضوع
له فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة وايضا لا فرق بين ان يقول
اللغوي ان اللفظ موضوع لكذا لغة وان يخبر عن الشارع بان اللفظ موضوع لكذا شرعا
فكيف يعمل بالاول دون الثاني الخامس انه فهمها لهم ولنا بالترديد بالقراين كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع الالفاظ لامتناعه بالنسبة الى من لا يعلم شيئا منها بطريق
طريق قطعي لا يقال فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يعمنا وايهما منعنا الحصر في التواتر والاحاد
وان عنيتم التصريح بالوضع منعنا الملازمة لجواز الاكتفاء بطريق الترديد ثم الاستدلال
لمفهمة المخاطبين والاكثر عن الفائدة ولو فهم تواتر الينا لتوفر الدواعي ولا تواتر بالنسبة
لكان اخصر واوثق لعدم ورود الايرادات المذكورة على هذا التقرير نعم يرد انه
ان اريد بالتفهيم ما لا يتناول الترديد بل يختص بالتصريح منعنا الملازمة الاولى لعدم
عراء اللفظ عن الفائدة مع حصول التفهيم بالترديد وان اريد به ما يتناوله منعنا
الثانية لان التفهيم بواسطة الترديد بالقراين ليس مظنة التواتر كما في التصريح مع ان توفر الدواعي
في مثل هذا غير مسلم كيف ولم ينقل بالتواتر ما هو اعظم من ذلك كما لا يخفى على المتتبع
اما اولا فبمنع الملازمة قوله اختصاص الالفاظ بالمعاني انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيه ان العرب
لم يضعوها قلنا ذلك فاسد من وجوه احدها وهو المشهور في الجواب ان هذه الالفاظ
ذو جهتين احدهما

التي هي حقائق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب بآحادها
اذ يكفي في صحة التجوز وجود العلاقة الثابت نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط فيه
نقل الآحاد عنهم على الاصح والعلاقة المصححة موجودة في هذه الالفاظ فقط ولا يكون
خروجها عن العربية واعترض عليه بان ذلك انما يصحح عربيتها لو كان استعمال الشارع
اياها في تلك المعاني مستندا الى الوضع اللغوي وتحقق العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية
وليس كذلك اذ استعمال الشارع اياها على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ليس الا
للوضع الشرعي اذ لو كان للوضع مع العلاقة لزم كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد
حقيقة ومجازا وهو يبطل القول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما ذهب اليه بعض
الاصوليين لا يقتضي صحته اذ الجمع بين الحقيقة والمجاز هو استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي والمجازي معا واللازم هنا كون الاستعمال في المعنى الواحد حقيقة ومجازا في
الاستعمال واحد بناء على الآخر فلا يلزم من صحة الاول صحة الثاني وقد يمنع فساد مثل هذا
بناء على ان المصحح للتجوز تواردهما افاد بها على محل واحد وليس عليه مؤثر حتى
يمنع منه ذلك وكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين ممكن بعقل اختلاف الحيثية
في تعريفي الحقيقة والمجاز بل واقع ان قلنا بجواز الجمع بينهما في الاستعمال
الواحد ووقوعه لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدي نفعا في رفع الاشكال
لان غاية الامر جواز مثل هذا الاستعمال والجواز لا يستلزم الوقوع ولو
استلزم فلا يقتضي كون الالفاظ المذكورة في القرآن باسرها كذلك وفيه ان
الجواز كاف في هذا المقام لان المجيب مانع والمانع يكفيه الاحتمال وقد يجاب بانه
يكفي لتصحيح عربيتها كونها بحيث لو استعملها اللغوي في تلك المعاني كانت مجازات
وقول المجيب هذه الالفاظ التي حقائق شرعية مجازات لغوية معناه انها
مجازات بالقوة لا بالفعل وهو كاف في التصحيح وهذا نظير الثاني
ان هذه الالفاظ لما كانت من موضوعات العرب بالاصل وقد نقلها الشارع الى

معانيها

اعتراض — واجتماع الحقيقة والمجاز — لا يقتضي صحته صح — وقعه — جواب آخر — كاف

معانيها الحادثة لمناسبتها المعاني الاصلية اللغوية فهي حال استعمالها في تلك المعاني
الحادثة عربية ايضا لان لوضع العرب مدخلا في وضعها واستعمالها وهذا
القدر كاف في تصحيح عربيتها وفيه تكلف الثالث وهو التحقيق ان اختصاص اللفظ
باللغة ليس باعتبار دلالتها بوضع تلك اللغة كما زعم المستدل بل بعلم وضعه
لمعناه في غيرها مع وضعه في تلك اللغة في الجملة وان لم يكن الواضع جميع
اهل اللغة ~~ليس باعتبار دلالتها بوضع تلك اللغة كما زعم المستدل بل بعلم~~
وضعه الى وواضع الحقيقة الشرعية الشارع من العرب فالحقيقة الشرعية
التي وضعها عربية كيف ولو كان المعتبر في النسبة الى اللغة وضع الجميع لزم
ان يكون المنقولات والحقائق الاصطلاحية في كل لغة خارجة عنها غير منسوبة
اليها فان واضعها البعض دون الجميع وهذا ظاهر جدا وكان منشأ التوهم عدم
الفرق بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة لغوية والفرق بينهما بين بعيد فلا يغتر
بذلك كله على القول بان الواضع هو البشر واما على القول بان الواضع هو الله تعالى
فليس المعتبر في كون اللفظ عربيا وضع العرب اياه كلا او بعضا بل المعتبر فيها استعمال العرب
اياه في محاوراتهم وتداولهم في اطلاقاتهم وهذا المعنى متحقق في الحقيقة الشرعية
اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها العرب وتخاطبوا بها فيكون عربية فتدبر
واما ثانيا فيمنع بطلان التالي وقوله كونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القرآن
المشتمل عليها عربيا قلنا لا محذور في ذلك فانا لا نسلم ان القرآن كله عربي
والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن فان القرآن يطلق على السورة والآية
كما يطلق على الجملة ولذا حلف ان لا يقرأ القرآن حنث بقراءة آية منه
وصدق القرآن على السورة والآية لا ينافي صحة القول بانهما بعض القرآن
اذ المراد انه بعض القرآن الذي هو الجملة واذا شارك الجزء الكل في معناه صح
الحكم عليه بالفردية والبعضية بالاعتبارين كالماء والعسل بخلاف غير المتشابه
كالمائة والرغيف كذا قيل وفيه نظر اذ الظاهر على الخلاف في عربية القرآن كله وان الضمير

الثالث — واما ثانيا

في انا ان انه راجع الى المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المتحدث عنه في الاية وتلك
هذه ايضا قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا وقوله تعالى ولو جعلناه قرانا
اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ااعجمي وعربي نعم يمكن ان يدعى عربية القران كونه
عربيا في النظم والاسلوب ولاينافيه ذلك اشتماله على ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ غير
عربية والكلام عربي وربما كانت الالفاظ عربية والكلام غير عربي ويدل على ذلك
ان الاصح وقوع المعرب في القران كالقسطاس والسجيل وقد روي ذلك عن
ابن عباس وغيره ولولا ان عربية القران بمعنى عربية النظم كما قلنا لما جاز وقوعه
فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد جدا
واعلم ان المذكور في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن من الاقوال في المسئلة ليس
الا القولين القول بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا والقول بنفيه كذلك وظاهر الاصوليين
الاتفاق على القولين المذكورين بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما وقد اورد
المتاخرون من اصحابنا في المسئلة تفاصيل منها ان الحقيقة الشرعية ثابتة
في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع والمتشرعة في الوضع كلفظ
الغسل والصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والكفر دون غيرها
من الالفاظ التي لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها في كلام الشارع مثل
الخلع والمبارات والقسم واللعان والعدل والفسق وذلك لان الموجب
لصيرورة اللفظ حقيقة هو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة وقد حصل في القسم الاول
فقط فوجب القول بمقتضاه دون الثاني فان المفروض فيه عدم حصول الكثرة
والغلبة او الشك في حصولهما وعلى التقديرين يتعين النفي اما على الاول
فظ لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول واما على الثاني فلان النقل على
خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيما خالفه على موضع القطع واليقين ويتوجه عليه
اولا ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا يدعي تحقق الموجب للوضع
في جميع تلك الالفاظ فلو كان منحصرا فيما ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار كان المدعى

تحققهما في الجميع لا محالة ومع ذلك فلا يتصور التفصيل في الالفاظ كما
قاله المفصل فان المفروض عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولهما في
البعض اذ المفروض عند القائل بالثبوت مطلقا تحققهما في جميع الالفاظ بلا اختلاف في
اصل الحصول وان تفاوت بالزيادة وعدمها فان ذلك مما لا تاثير له في تحقق الوضع
والحاصل ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا ان اعترف بانحصار الموجب
فيما ذكره من الغلبة والاشتهار فكيف يسلم اختصاصها ببعض الالفاظ فان
الاعتراف باختصاص الموجب يناقض دعوى عموم الوضع وان لم يعترف بانحصاره في
ذلك فربما كان الموجب الاخر مما يعم الجميع او يختص بالبعض الاخر فلا يتاتى التفصيل
الا مع اختصاص هذا الموجب الخاص والتحقيق ان الموجب ليس بمنحصر في ذلك بل العمدة في
ثبوت الوضع هو الاستقراء كما سبق التنبيه عليه وهذا مما يتمشى في جميع الالفاظ
لا من طريق الاستقراء موقوف على تحقق الاشتهار فان العلم بوضع اللفظ للمعنى
لا يحصل بتتبع استعمالات يسيرة وجدنا فيها اللفظ مستعملا في ذلك المعنى اذ احتمال
المجاز قائم مع القلة بخلاف الشيوع والغلبة كيف ولو كان الاستعمال بدون الغلبة دليلا
على الحقيقة لزم انتفاء المجاز بالكلية لتحقق الاستعمال في كل مجاز وذلك لان الاستقراء
انما يتوقف على الغلبة والاشتهار لو لم يتحقق هناك سوى استعمال اللفظ مع
القرينة الصارفة الدالة على المعنى المراد اما لو انضم الى ذلك ما هو من مخايل الوضع
ومما ينبه فقد يحصل العلم بالوضع من الاستعمالات اليسيرة ولذا اشترط
في الترديد بالقرائن حصول الكثرة والغلبة مطلقا بل مع انتفاء الامور المذكورة
ونحن لا ندعي ان الاستقراء في جميع تلك الالفاظ قد حصل بهذا الطريق بل ان
الاستقراء في جميع الالفاظ التي وقع فيها محل النزاع قد حصل باحد الطريقين
على سبيل منع الخلو والغرض ان عدم تحقق الكثرة والغلبة في بعض الالفاظ
على تقدير تسليمه لا يقدح في المدعى ولا في التمسك بالاستقراء والا فالاستقراء في الاكثر
قد حصل بطريق الغلبة والاشتهار كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصول

الامرين في بعض الالفاظ فانما يتأتى من قصور التتبع او عدم رعاية القرائن المرددة
لها حق الرعاية فعليك بالتتبع الوافي مع التدبر التام في ان يظهر لك هذا
الامر الخافي وليعلم ان للاستقراء طريقا وههنا طريقا آخر هو استقراء هذا النوع من
اللفظ وهو الذي قد وقع النزاع فانا اذا تتبعنا الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني
الشرعية الحادثة وجدنا استعماله في الكثرة الغالبة منها قد صدر عن الوضع بها
لثبات المتقدم فيكون الجميع كذلك وان لم يحصل الثبت وهو الغلبة والاشتهار في لفظ هذا
الطريق يتوقف على بلوغ الاستقراء حدا يسقط معه اعتبار خصوصيات الالفاظ
ولكنا نعلم ان العبرة بالامر الجامع الذي هو النوع كما في وضع الهيئات الموضوعة
بالوضع النوعي والظاهر حصوله وثانيا ان العلماء في مسئلة الحقيقة الشرعية بين قائل
بثبوتها مطلقا وقائل بنفيها كذلك والتفصيل في الالفاظ قول حادث في هذه الاعصار
ولذا لم يذكره الاصوليون في كتب الاصول ولم ينقل القول به عن احد من الفقهاء
والمتكلمين فالقول به احداث قول ثالث في المسئلة فيكون باطلا لمخالفته
الاجماع على نفي التفصيل ولا يتوهم ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية انما اتفق
بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مطلقا لتصريح الاصوليين وغيرهم ممن تكلم
في المسئلة بان محل النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع
كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها وان الخلاف في انها صارت حقائق فيها
بوضع الشارع اياها لتكون حقائق شرعية او بوضع المتشرعة حتى تكون حقائق
عرفية وهذا كالتصريح في ان القائلين بالحقيقة الشرعية ادعوا ثبوتها في جميع
تلك الالفاظ كما هو المدعى وايضا لو كان الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة
لوجب على المثبتين لها تعيين الالفاظ التي ثبت فيها الوضع الشرعي عندهم
والا لانتفى فائدة النزاع في هذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت يحكمون
حمل اللفظ الوارد في الشرع على المعنى الشرعي بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة
ما لم يعلم كون ذلك اللفظ بعينه مما تحقق فيه الوضع وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض له احد منهم

الاصوليين ولا غيرهم من المتكلمين والفقهاء بل المعروف من الجميع بناء المسائل على
الخلاف في الحقيقة الشرعية من دون تعرض لخصوصيات الالفاظ وبناء تحقق الوضع الشرعي
فيها فعلم ان الدعوى في المسئلة على وجه الكلي نفيا واثباتا وان المثبت يدعي
الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي السلب الكلي ولذا اكتفوا بالبناء على المعنى الشرعي في تلك
الالفاظ بمجرد القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولم يحتج الى التعرض لخصوصيات
الالفاظ الواردة فان قلت دعوى الكلية والعموم لا يصح من المثبت لانه ان
ادعى فاما ان تدعى الكلية والعموم في جميع المنقولات المتداولة على لسان اهل
الشرع فيلزم ان يكون مصطلحات الفقهاء والمتكلمين والاصوليين مما علم
تجدده في زمان الائمة ع او بعدهم حقائق شرعية لكونها من جملة المنقولات المتداولة
على لسان اهل الشرع وهذا باطل قطعا وفيما لا يعلم تجدده بعد زمان الشارع فيلزم
الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات الشارع وان كان
مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهذا باطل ايضا لكونه حكما بمجرد الاحتمال ومثله ما لو ادعى
العموم فيما علم وضعه في زمان الائمة ع فان العلم بكون اللفظ موضوعا في
زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي ولا الظن به فيرجع الى الحكم بالاحتمال او في
جميع ما علم تحقق وضعه او تحقق سبب وضعه في زمان الشارع فيكون معنى كلامه
ان الحقيقة الشرعية ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وهو مع ما فيه لا
يصلح ان يكون محلا للخلاف لاستحالة القول بالنفي فيما علم ثبوته او في كل ما
ثبت وضعه في زمن المتشرعة المتصل بزمان الشارع وهذا ايضا فاسد لان
حكم الزمان المتصل بزمان الشارع حكم زمان الشارع من دون تفاوت في وضوح
الحكم بثبوت الوضع وخفائه فلا يمكن القطع فيه مع الشك في زمان الشارع بل كلما
ثبت وضعه في زمان المتصل ثبت وضعه في زمان الشارع وكل ما لم يثبت
وضعه في زمان الشارع لم يثبت وضعه في المتصل ولو تحقق فيه علم وضعه في الزمان
المتصل بزمان الشارع دون زمانه فهو نادر جدا فلا يصلح جعله محلا لمثل هذا

النزاع وحيث امتنع من المثبت دعوى الكلية علم ان ح معقوده هو الايجاب الجزئي

جواب

اي ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة مقابلة النافي مطلقا قلت لعل المراد بدعوى الكلية

والعموم في المنقولات المتداولة التي علم استعمال الشارع اياها في المعاني الشرعية وح

فلا يرد النقض بالاصطلاحات المتجددة لعدم ثبوت استعمال الشارع فيها ولا غيرها

كالوضوح

ذلك من المحذورات المتقدمة ومع هذا او المراد دعوى الكلية والعموم فيما علم كان

وضعه في ابتداء ظهور الخلاف في المسئلة وانتشار القول بثبوت الحقيقة الشرعية

وتفصيل ان القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المسئلة فلا ظهر في زمان الباقر

والصادق عليهما السلام فكلما علم وضعه في ذلك الزمان فهو من محل النزاع والقائل بالحقيقة الشرعية

في المسئلة يدعي ثبوتها فيه وكلما علم انتفاء الوضع فيه فهو خارج عن محل النزاع

والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم فيه شيء من النفي والاثبات

المشتبهة

فهو من افراد المشتبهة التي لا يعلم دخولها في محل النزاع ولا خروجها عنه

والاشتباه في موضوعات المسائل غير نادر غاية الامر انه لا يقتضي اشتباه الحكم

فيرجع فيه الى مقتضى الاصل وهذا لا ينافي كون النزاع على الوجه الكلي كما

اعتراض

لا يخفى فان قلت كيف يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما علم وضعه في زمان

الباقر والصادق عليهما السلام ولعل الوضع قد تحقق في زمانهما والدلالة لتحقق الوضع في

زمان على سبق وجوده قط وكيف يمكن الحكم في كل ما استعمله الشارع

من الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متاخرا عن استعماله لان الاستعمال

جواب

اعم من الحقيقة والمجاز قلت ليس المراد بان اللفظ المتصف باحد الوصفين

المذكورين يجب ان يكون حقيقة في زمان الشارع لاتصافه باحدهما حتى يرد

ذلك بل المراد ان الجميع ما كان كذلك فقد انتفى فيه الوضع الشرعي فانا اذا تتبعنا

وجدنا الالفاظ الموضوعة باحد الوصفين حقائق شرعية بالاستقراء او

بدليل آخر والحاصل ان كل واحد من الامرين وصف جامع لمحل النزاع لا علة

مقتضية للعلم بالوضع الشرعي فتدبر ومنها ان تلك الالفاظ انما صارت حقائق

في زمان

في زمان الباقر والصادق عليهما السلام دون ما تقدمه من الازمنة اذ الاصل بقاء المعنى اللغوي حتى

يعلم خلافه وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء والجزم بالغلبة والاشتهار

فيه وان الظاهر وقوع النزاع في مثل ذلك الزمان او ما قاربه فيجب الحكم بمقتضى الاصل لعدم العلم

فيه دون غيره لانتفاء المقتضي وفيه ان ذلك ليس تفصيلا في المسئلة بل هو في الحقيقة عين

القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية ما وضعه الشارع لمعناه والشارع ع

كما عرفت هو الله سبحانه او النبي صلى الله عليه وآله واما الامام فليس بشارع بل هو مبين للشرع وكاشف

عنه فصيرورة الالفاظ المذكورة حقائق في زمان الائمة عليهم السلام لا يقتضي كونها

شرعية كيف وقد اتفق النافون للحقيقة الشرعية على صيرورتها حقائق بعد

زمان

بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله غاية الامر انهم لم يعينوا تحديد ابتداء النقل في

المتشرعة وهذا القائل انما زاد عليهم بالتحديد المذكور وهذا لا يقتضي

كونه تفصيلا في المسئلة ولا قولا آخر غير القول بالنفي مطلقا وح فما ذكر

على ثبوت الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا القول وقد مضى ان

القول بثبوت الوضع لتلك الالفاظ في زمان الباقر والصادق عليهما السلام مشكل مثل

ومن التفاصيل

الوجوب والسنة والتحريم والكراهة مما لم يعلم تحقق الوضع فيها في ذلك

الزمان مع دخولها في العموم على هذا التفصيل قط ومنها ان ما كان من تلك

الالفاظ مما يكثر استعماله ويكثر دورانه لشدة مسيس الحاجة اليه كالصلوة والزكوة

فهو حقيقة في زمان النبي صلى الله عليه وآله وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان الباقرين عليهما السلام

لحصول الغلبة والاشتهار في القسم الاول في زمان النبي صلى الله عليه وآله وفي الثاني في

زمان الامامين عليهما السلام وهذا التفصيل ماخوذ من التفصيلين الاولين

ومن التفاصيل

فانه قد جمع فيه بين التفصيل في الالفاظ والازمان والجواب عنه ظ مما تقدم

ومنها ان المنقولات المتداولة على لسان المتشرعة مختلفة في القطع

بكل منها استعمالها ونقلها بحسب اختلاف الازمنة اختلافا بينا حتى ان منها ما يقطع

بحصول الاربع فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص اياه في
المعنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورتها حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور
الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن المتعلقة بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه
بتجدد النقل والاستعمال في زمان الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفة في الاختلاف
فكيف يحكم بتحقق النقل فيها في زمان النبي ص بل الواجب ح هو التفصيل فيها بحسب العلم
بتحقق موجب الوضع وانتفائه وطريقه التتبع الكاشف عن حصول العلم
والاشتهار والجواب منع صحة تلك الاقسام وصحة التقسيم الى ما في محل النزاع
وبملاحظة ما سبق ومنها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات دون المعاملات
وذلك لان الفاظ المعاملة كالبيع والهبة والصلح والدين والرهن والاجارة
والنكاح والوديعة والغصب والميراث والقصاص والدية وغيرها باقية على معانيها
الاصلية لم ينقل في الشرع الى معنى آخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة
على شرائطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان تكون المعنى المفهوم منها شرعا
مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية بل ظاهر هذا الاشتراط خروج الشروط
عن ماهية المشروط المقتضي لصدق اسم المشروط بدونه ولذا قالوا ان العبادات
توقيفية دون المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة احكامها
لان الاحكام الشرعية من حيث كلها توقيفية مطلقا سواء في ذلك احكام
العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع العبادات كالحكم الشرعي ماخوذ
من الشارع بخلاف المعاملات فان فيها الى اللغة والعرف ويتوجه عليه ان
المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الامر المقتضي للوضع اعني النقل
والغلبة والاشتهار في زمان الشارع فان كان اللفظ حقيقة شرعية فيه ولو كان
من المعاملات والا لم يكن وان كان من العبادات وليس لكون اللفظ في العبادات تاثيرا
في تحقق الوضع ولكونه من غيرها تاثير في انتفائه لكون العبادات انما تعارف غيرها

باشتراط النية

الاحكام صح

تفصيل

حصل صح

الشارع صح

باشتراط النية وقصد القربة لسبيل الاول مما لا دخل له في صحة الوضع الشرعي
اذ لا جاب الوضع للمشروط بالنية فكذا الغير من دون فرق فان كان المقصود ان الوضع
الشرعي انما يصح في العبادات دون غيرها فبطلانه ظاهر وان المقصود ان ذلك لم
يقع في غير العبادات وان كان جائزا فغير ان الظاهر وقوعه فان الخلع والمبارات
واللعان والايلاء لم تكن في اللغة لهذه المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع
وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه في اللغة بمعنى الوطي بنص اهل اللغة
قال في الصحاح النكاح الوطي وقد يقال للعقد وقال في المغرب اصل النكاح
الوطي ثم قيل للتزويج نكاحا مجازا لانه سبب للوطي المباح ونظر العلامة
في المختلف اتفاق اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى معنى العقد
لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب العزيز بمعنى
الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح غيره بل قيل انه فيه بمعنى العقد ايضا واشتراط
الوطي في المحلل انما علم من دليل اخر ونقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ
وابن ادريس الاجماع على ذلك وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسق
والطهارة والنجاسة والحدث من الحقائق الشرعية المنقولة عن معانيها
الاصلية وليست العبادات المشروطة بالنية قطعا والظاهر انه كما لم
يثبت المفصل عموم النفي في المعاملة فكذا لم يثبت له دعوى عموم الاثبات
في العبادات اذ الظاهر ان مثل السجود والطواف والاحرام باق على ما ثبت
قبل الشرع ولم ينقل الى معنى آخر والشرائط الشرعية لا تخرجها عن معانيها
اللغوية كما صرح به في الفاظ المعاملة وبخلاف مثل الصلوة والزكوة والصوم
والحج فانها ان كانت ثابتة في الملل السابقة او معروفة عند العرب في الجاهلية على ما سبق
التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني والمعاني التي اشتهرت بها في الشرع
في اصل الماهية وان كانت متشابهة اذ ليس جميع الزيادات فيها شروطا للصحة بل منها

كان صح

لهذه المعاني صح

النكاح صح

دليل صح

عن صح

ما هو شرط للصحة ومنها ما هو ماخوذ في اصل الماهية وايضا فان العبادات قسمان
عبادات بالذات كالصوم والصلوة وعبادات بالعرض وهو المعاملات المباحة التي تصير عبادة
بالنية والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم قطعا فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع
العبادات ويمكن دفعه بان المراد منها خصوص القسم الاول لا مطلق العبادات لانه
المتبادر من لفظ العبادات عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص في حقيقة
العبادة كما ذهب اليه بعض الفقهاء اندفع النقض الاول ايضا لان العبادة على
التقدير مجموع الفعل مع النية وهو غير الفعل فقط لكنه خلاف التحقيق
فان الاصح انها شرط للعبادة قطعا للتسلسل ولان العبادة هو العمل والعمل هو
المنوي لا النية ولا المركب منها ومن غيرها وبالجملة فالمعتبر في ثبوت الحقيقة الشرعية
بوجود المقتضي للوضع وتحقق الصفة الجامعة لمحل النزاع وفي نفيها بانتفاء
الامرين ولما كون الشيء عبادة او معاملة فذلك مما لا دخل له في شيء من النفي و
الاثبات سواء اريد منها الوجوب والامتناع او مجرد الوقوع واللاوقوع
ومن ذلك يظهر اشكال اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين
الفقهاء والظاهر انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر الفاظ العبادات الحقائق
الشرعية التي لا يعرف معناها الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها الحقائق
اللغوية او العرفية التي لا توقف لها على الشارع اطلقوا القول بان العبادات
توقيفية دون المعاملات نظرا الى الغالب في الموضعين ويحتمل ان يكون المراد على
تقدير تسليم الكلية في طرف الاثبات واندفاع النقض المذكور بما اشرنا اليه
ان العبادات الاصلية يتعين فيها الرجوع الى الشرع اذ لا طريق لها سوى ذلك لنفس
الحكم الشرعي بخلاف المعاملات فان بيان معانيها ليس من الوظائف الشرعية الموقوفة على
النص من الشارع ومقتضى ذلك جواز الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لا امتناع
الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه الصق بكلام القوم كان الاول اقرب الى العقول قوله

تبادر الاركان

تبادر الاحكام الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال
من لفظ الزكوة والقصد المخصوص من لفظ الحج ونحو ذلك لا ريب في تبادر هذه المعاني من
الالفاظ عند اطلاقها مجردة عن القراين في زمان المتشرعة بل تلك المعاني الشرعية
الحادثة ولا في ان التبادر علامة لكون الالفاظ حقايق في المعاني المذكورة في ذلك الزمان
ولا في ان الشارع قد استعملها في هذه المعاني انما الاشكال في ان تلك المعاني هل كانت
متبادرة من هذه في زمان الشارع كتبادرها منها في هذا الزمان اعني زمان المتشرعة
او لا بل كان المتبادر منها في زمان الشارع معانيها اللغوية الاصلية ثم حصل التبادر
والتبادر في زمان المتشرعة لاستعمال بسبب اعني الغلبة والاشتهار فيه فان ثبت
سبق التبادر والسبق منها في زمان الشارع كانت الالفاظ حقايق شرعية فان التبادر
في زمان الشارع كاشف عن تحقق الوضع فيه والا فمقتضى التبادر كونها حقايق في زمان
المتشرعة في الجملة واما ان ذلك قد حصل بتصرف الشارع ونقله او بحصول الغلبة
والاشتهار في زمان المتشرعة فهو محتمل ولا دلالة للتبادر على تعيين احدهما فلا
يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية بمجرده ومن المعلوم ان التبادر الثابت في هذه
الالفاظ بحكم الوجدان ليس الا التبادر في زمان المتشرعة واما ان هذا التبادر كان
ثابتا للفظ في الصدر الاول وفي زمان الشارع فمما لا سبيل للوجدان اليه واني
لنا في هذا الزمان ادراك السبق والتبادر في الزمان السابق بالوجدان وح فان
اراد المستدل من تبادر المعاني المذكورة تبادرها في الفهم في زمان الشارع فهو ممنوع والسند
ظاهر مما قلناه وان اراد به تبادرها في زمان المتشرعة فمسلم ولا يجدي نفعا لما عرفت من ان
التبادر في زمان المتشرعة انما يقتضي كون اللفظ حقيقة في ذلك الزمان دون زمان
الشارع وغاية توجيه الاستدلال ان يقال ان المراد تبادر المعاني المذكورة في زمن الشارع
لوجود سببه وهو الغلبة والاشتهار لا الحكم الوجدان وهذا مع مخالفته لظاهر كلام القوم
بل صريح الاكثر يتوجه عليه منع حصول السبب المقتضي للتبادر في جميع الالفاظ فان قلنا

بوجود المقتضي للوضع التخصيصي لعدم انحصار الموجب له في الغلبة والاشتهار على ما سبق
تحقيقه واعترض في المشهور على هذا الاستدلال بوجهين احدهما منع استعمال
الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة لاحتمال كونها باقية في المعاني اللغوية والزيادات
شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط والثاني
انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقائق شرعية لجواز كونها مجازات حينئذ. والجواب عن
الاول بان منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة باطل قطعا فانا
نعلم علما ضروريا بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان المخصوصة وكذا
الزكوة والصوم والحج في معانيها المعروفة والمنكر مكابر وايضا لو كانت باقية
في معانيها اللغوية لزم ان لا يكون الاخرس والمنفرد مصليا والتالي باطل
بالاجماع بيان الملازمة ان الصلوة في اللغة قد جاء بمعنيين الدعاء ومنه قوله تعالى
وصل عليهم [illegible] وقوله ع اذا دعي احدكم الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل اي
فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه السابق فان اريد
منه في قوله اقيموا الصلوة المعنى الاول لزم الاول وان اريد الثاني لزم الثاني
وعن الثاني بان المستدل قد احتج بتبادر المعاني من الالفاظ لا باستعمالها في
تلك المعاني ومنع لزوم الحقيقة الشرعية من استعمال الشارع انما يتجه لو
اراد المستدل اثبات الحقيقة الشرعية بمجرد الاستعمال في المعاني الحادثة وليس كذلك
وهذا واضح وقد اجيب ايضا بانه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في
معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة وان
اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى
وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه
فهو خلاف الظاهر لانها معان حادثة ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ
في المعنى فرع معرفته وفيه نظر اما اولا فلانه مبني على الايراد بزعم المورد على ان المستدل

الثم

الثم من مجرد استعمالها في غير معانيها ان يكون حقائق شرعية ولو صح ذلك لتم ما
لتم الايراد فقط لظهور انتفاء الملازمة بين استعمالها في غير معانيها وكونها
فضلا عن انها حقائق شرعية وذكره المجيب على تقدير صحته لا يندفع به الايراد
اذ الواجب عليه اثبات المقدمة الممنوعة او بيان توهم المورد في فهم الاستدلال
كما ذكرناه ولا تعلق لما ذكره بشيء من الامرين كما لا يخفى واما ثانيا فلانه
ان اريد بالاشتهار والافادة بغير قرينة اشتهار الالفاظ وافادتها بنفسها في
الجملة ولو بعد زمان الشارع فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار
والافادة في زمان المتشرعة انما يقتضي الحقيقة العرفية دون الشرعية وان اريد
بهما حصولهما في زمان الشارع فكون هذا هو معنى الحقيقة الشرعية مسلم لكن يبقى
احتمال ثالث هو ان يكون المراد من مجازيتها ان الشارع استعملها في
تلك المعاني ولم تشتهر في زمانه بحيث تفيد بلا قرينة اشتهرت بعد ذلك او لم
تشتهر واما ثالثا فلان المستفاد منه ان تبعية الشارع في استعماله لغيره ينافي
كون اللفظ حقيقة شرعية وليس كذلك لان المنافي للحقيقة الشرعية تبعية الشارع
فيما وضعه غيره واما تبعيته فيما استعمله الغير فلا ينافي الحقيقة الشرعية قطعا
لجواز تبعيته في الاستعمال مع استقلاله بالوضع بتعيين اللفظ للمعنى او
استعماله فيه الى ان تفيد به بلا قرينة ولا ريب ان ذلك لو تحقق لكان
حقيقة شرعية لان الاضافة الى الشارع لاختصاصه بالوضع دون الاستعمال
فتدبر قوله ان اريد التبادر في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء
الاول ممنوع والثاني مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية يعني ان التبادر الذي
ينفع في الاستدلال ويثبت به الحقيقة الشرعية هو التبادر في كلام الشارع
وهو ممنوع والمسلم وهو التبادر في كلام المتشرعة لا ينفع المستدل ولا يثبت به
الحقيقة الشرعية وفيه ان مناط الحقيقة الشرعية هو التبادر في زمان

الشارع لا في كلامه اذ لا شك في كون الالفاظ التي وقع فيها النزاع حقائق في
المعاني الحادثة في زمان المتشرعة وان المتبادر منها في زمانهم مع الاطلاق والتجرد
عن القرائن تلك المعاني لحصول الغلبة والاشتهار الموجب للفهم فيه ومقتضى
الامر ذلك تبادر المعاني المذكورة عندهم في كلام الشارع ايضا لتحقق الموجب فيه غاية
الامر ان صدورها عن الشارع على القول بنفي الحقيقة الشرعية صارف عن الحمل
على المعاني الشرعية وذلك لا ينافي تبادرها من اللفظ اذ التبادر هو فهم المعنى
من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى عن خصوصية المستعمل وبهذا
المعنى متى ما وجد في اللفظ استمر معه وكان موجودا بوجوده مع علم السامع بالوضع
وكونه من اهل الاصطلاح مطلقا سواء كان المتكلم منهم او من غيرهم فالحاصل فهم
المعنى من اللفظ لا يختلف باختلاف المتكلمين وانما يختلف باختلاف السامعين نعم
صدور اللفظ عمن ليس من اهل الاصطلاح صارف عن الحمل على المعنى المصطلح
اذ الواجب حمل اللفظ على اصطلاح المتكلم والصرف عن الحمل ليس صرفا عن
الدلالة والفهم لان الارادة خارجة عن مفهوم الدلالة على ما سبق تحقيقه
والحاصل ان الاعتبار في ارادة المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه
وفي دلالة اللفظ على المعنى بمعنى فهمه من نفس اللفظ باصطلاح السامع
فاللغوي مثلا اذا استعمل لفظ الدابة في كلامه كان المتبادر منه في العرف العام
ذات القوائم الاربع لكن يجب حمله على مطلق ما يدب على الارض بقرينة صدوره
عن اهل اللغة وكذا لفظ الصلوة والزكوة والصوم وغيرها من المنقولات الشرعية
اذا وجدت في استعمال اهل اللغة فان المفهوم منها عند المتشرعة معانيها
الحادثة الشرعية وان كان صدورها عن اهل اللغة صارفا عنها ومعينا لارادة المعاني
اللغوية منها وحكم هذه الالفاظ في كلام من نفى الحقيقة الشرعية حكمها اذا
وجدت في استعمال اهل اللغة متبادر منها المعاني الحادثة ومع ذلك يتعين

حملها

حملها على المعاني الاصلية وقد ظهر من ذلك ان تبادر المعاني الحادثة من الالفاظ
الواردة في الخطابات الشرعية امر ثابت محقق ليس الا التبادر في زمان الشارع او المتشرعة
فينبغي ان يرد بذلك فيه كما فعلنا ولا يبعد ان يقال ان منع التبادر في كلام الشارع
راجع الى منع التبادر في زمانه وذلك بان يكون المراد من التبادر في كلام الشارع
تبادره في كلامه مطلقا اي في كل زمان او تبادره في كلامه من حيث انه كلام الشارع او ح
فالاعتراض وارد على الدليل المذكور ولا مدفع له كما لا يخفى قوله انكار التبادر في كلام الشارع
مكابرة بالنسبة لما يحكم به الوجدان لا يخفى ان المعترض ان اراد بمنع التبادر في
كلام الشارع منع التبادر عند المتشرعة كما هو الظاهر من العبارة كان الجواب
ما ذكره من ان انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة بالنسبة لما يحكم به الوجدان
وكان ما عدا ذلك من حديث المواتاة وجوابه لغوا لا طائل تحته بل كان قوله
غايته انك تقول ان هذا التبادر لاجل المواتاة فاسد لان المعترض على
هذا التقدير يمنع التبادر من اصله فكيف يقول ان هذا التبادر لاجل
المواتاة وهل هذا الا التناقض وان اراد بمنع التبادر منعه في كلامه مطلقا او من حيث
انه كلام الشارع على ما وجهنا به الايراد كان ما ذكره بقوله فنقول هذا غير معلوم
على تقدير صحته هو الجواب عن الاعتراض واما قوله منع التبادر في كلام الشارع
مكابرة فان اراد به منع التبادر المطلق فهو مسلم لكن المعترض لم يمنعه على
هذا التقدير فلا يتوجه عليه ذلك وان اراد به منع التبادر الخاص فمع بطلانه
فقط مناقض لما اعترف به من الاحتمال وايضا فاحتمال ان التبادر لاجل المواتاة
هو اصل الاعتراض ح فكيف يكون غايته ما يقوله المعترض وغاية توجيه الكلام
ان يقال انه لما كان ظاهر كلام المعترض هو المعنى الاول بني عليه الجواب اولا ثم نبه
بامكان توجيهه باحد الوجهين المذكورين قال غايته انك تقول الخ و
حاصله ان انكار التبادر المطلق كما هو ظاهر العبارة مكابرة ظاهرة فلا يمكن

للحمل عليه وغاية توجيه الكلام ان يقال انه لما كان ظاهر كلام المعترض
هو المعنى الاول بنى عليه الجواب اولا ثم نقض بامكان توجيهه باحد الوجهين
ما للمعترض ان يقول بان التبادر لاجل المواضعة ومرجعه الى انكار التبادر الخاص
فينبغي ان يكون هذا هو المراد وجوابه ان ذلك غير معلوم الخ ويحتمل ان يكون المراد الرد
بان المعترض ان اراد منع التبادر مطلقا كما هو الظاهر فهو مكابرة لا يستحق الجواب
وان اراد منع التبادر الخاص وهو غاية توجيه الكلام او غاية ما يمكن ان
يقال في الاعتراض فجوابه ان ذلك غير معلوم فتدبر قوله هذا غير معلوم كلا
هذا خارج عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل فله يكفيه التثبت بعدم العلم
والاحتمال فانه وظيفة المانع دون المستدل اذ المعترض ان عدم العلم كاف
في ثبوت هذه الدعوى والاحتمال ليس بقادح فيها بناء على ما ذكره من ان الحقيقة
لو لم تثبت مع ذلك لزم ان لا تثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية
فما ذكره ليس من قبيل الاستدلال بكفاية الاحتمال فلا تغفل قوله بل الظ
انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني اراد ان الظ
استناد التبادر في زمان المتشرعة الى كثرة استعمال الشارع بلا واسطة بحيث
يكون السبب في التبادر والفهم كثرة استعمال الشارع وحصول الغلبة والاشتهار
في زمانه فذلك مقطوع بفساده اذ لا يتصور استناد التبادر في زمان الى
الاشتهار الحاصل في زمان آخر سابق عليه ولان العلم الضروري متحقق بحصول
الاشتهار في زمان المتشرعة ومع ذلك فاستناد التبادر في زمانهم الى الاشتهار
في زمن الشارع على ان يكون سببا قريبا فيه غير معقول ولو امكن فلا ريب
في ان استناد اليه ليس بالحسن الاستناد الى الاشتهار فيما بينهم فالحكم بالاول
البتة تحكم ظ وان الظ استناده الى كثرة الاستعمال في زمان الشارع على ان يكون سببا
بعيدا للفهم فالتبادر في زمان المتشرعة حيث ان الشارع استعمل هذه الالفاظ

في هذه المعاني وشاع ذلك في زمانه حتى افاد بغير قرينة تداولته المتشرعة في استعمالاتهم
تبعا للشارع فاستمر الشيوع الى هذا الزمان فيكون التبادر في هذا الزمان مستندا
الى كثرة استعمال الشارع ولو بالواسطة ففيه انه ان اراد ان التبادر في هذا الزمان
كاشف عن كثرة استعمال الشارع ودال عليه دلالة المعلول على العلة ففيه ان التبادر في
زمان المتشرعة انما يدل على الاشتهار في زمانهم واما ان الاشتهار في زمانهم
مسبب عن الاشتهار في زمان الشارع فذلك غير معلوم اذ كما جاز ان يكون التبادر في هذا الزمان
مسببا عن الاشتهار فيه وبعيد عن الاشتهار في زمان الشارع جاز ان يكون
له سبب واحد هو الاشتهار في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار بعد زمان الشارع في زمان المتشرعة
فان حصول الغلبة والاشتهار في زمان لا يدل على حصولها في زمان سابق عليه وهذا
ظ جدا وان اريد ان العلم بسببية الاشتهار في زمان الشارع للتبادر عند المتشرعة
قد حصل بدليل آخر غير التبادر ففيه ان ذلك على تقدير تسليمه كلام آخر ولا
تعلق له بهذا الاستدلال كما لا يخفى قوله هو الحاصل انا نقول ان التبادر
معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فنحكم بالحقيقة اشتهر بان
مبنى الاعتراض على ان التبادر لوضع غير وضع الشارع اعني وضع المتشرعة
لا على انه لاجل امر غير الوضع كما ذكره اذ لا ريب في ثبوت الحقيقة في الجملة
والظاهر ان في العبارة قصورا بالحذف والمقصود ان كون التبادر لاجل امر
غير الوضع الشرعي غير معلوم فنحكم بالحقيقة الشرعية فان هذا الدليل
مقلوب عليه فانا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع العرفي
غير معلوم فنحكم بالحقيقة العرفية فليس صحة الاستدلال مبنية على كفاية
الاحتمال ههنا وقد ابتنيناه في الاصل بما ذكره من لزوم عدم ثبوت
اكثر الحقائق ولا يمكن اجراؤه في القلب فتامل قوله والا
يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر

بواسطة امر آخر جار في الاكثر فيجب لذلك اكثر الحقائق اللغوية قد ثبت وضعها بنقل اهل اللغة وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب فلعل الاول انما يثبت به بواسطة الاصل اعني اصل عدم النقل كما عرفت فلا يقدح احتمال كون التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها النص كما في اللغوية ان اريد منها ما يعم المهجورة وقصد اثبات نقل القسم المقصود والا فاثباتها بنقل التبادر من دون حاجة الى توسط الاصل فان الحكم ان اللفظ في عرفنا موضوع لهذا المعنى ولا ريب في دلالة التبادر في هذا العرف على كونه حقيقة فيه وهذا غاية التبادر في هذه الالفاظ فانه لا يدل على الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث الوضع ولا بضميمة الاصل لانه انما يثبت به الحكم في موضع الشك اما مع العلم بالوضع الشرعي كما في هذه الالفاظ فلا يمكن ان يتمسك بالاصل كيف والاصل في هذه الصورة تاخر الحادث وبقاء الثابت كما تقدمت الاشارة اليه ومقتضى ذلك نفي الحقيقة الشرعية الذي هو نقيض المط فقد بان الفرق وانتفع الاشكال وظهر ان الاحتمال في الحقائق اللغوية والعرفية لا يقدح في الاستدلال بخلافه في هذا الاحتمال هذا كله اذا كان المراد من الاحتمال الذي ذكره احتمال كون التبادر لاجل وضع حادث اما لو اريد به احتمال كونه لامر غير الوضع مط كما هو الظاهر من كلامه سابقا ولاحقا فيتوجه عليه ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ المجرد عن القرينة على ما صرحوا به ولا يتصور كونه لغير الوضع قط واما فهم المعنى بواسطة القرينة فلا يسمى تبادرا في الاصطلاح فلا يكون اللفظ محمولا عليه لان اللفظ انما يحمل على حقيقته دون مجازه على ان التبادر لو كان اعم من الفهم لاجل الوضع او القرينة لكان المعنى ارادة الفهم الذي منه ههنا للقطع بكون الالفاظ حقائق في المعاني الشرعية في زمان المتشرعة فلا يتصور فيها التبادر لغير الوضع

كلا يخفى

كلا يخفى انه لو جاز ان يكون التبادر فيها لامر غير الوضع لزم بطلان التمسك بالتبادر في اثبات الحقيقة الشرعية لان التبادر الذي جعلوه علامة للحقيقة هو تبادر المعنى من نفس اللفظ اذا كان مقطوعا به اما لو كان محتملا او لم يكن من اللفظ بل للقرينة فلا حجية فيه فقط قوله اما الاول فلانا نسلم ان الحقائق اللغوية والعرفية قلنا نعم فان هذا الاحتمال لا يجري في اكثر تلك الحقائق بالنص وان احتمل فيما لم يثبت بالنص كون التبادر فيها للوضع اللاحق فتامل قوله ولعل انه يهون المسئلة قليلة الفائدة قد يتوهم قريبا قلة الفائدة في المسئلة بوجه آخر وهو ان صيرورة تلك الالفاظ حقائق شرعية بالتعيين او بالغلبة لا يستدعي حمل ما يجرد منها عن القرينة على المعاني الشرعية الا اذا علم صدوره عن الشارع بعد تحقق الامر الموجب للحمل عليها وذلك بعد وجوده لا يكون نادرا اذ لم تجر عادة الرواة والمفسرين بنقل تاريخ نزول الآيات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بموافقة زمان النقل والاشتهار الا بعد العلم بتاريخ حصولها في كل لفظ ودون العلم بذلك خرط القتاد فالمسئلة قليلة الفائدة جدا بل عديمتها رأسا والجواب عنه ان ذلك مخصوص بالوجه الاول لكن هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بتجدد الوضع منه بعد استعماله وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان مقتضى الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب وكذا الثاني اعني الوجه المبني على حكمة الواضع ان نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني وعينها بازائها اول الامر ثم استعملها فيها على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في الثمرة اصلا لتاخر الاستعمالات عن الوضع فان قلت لو كانت الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بنقل الشارع وتعيينه لوجب تفهيمه للمخاطبين بها والا لعرى الوضع عن الفائدة ولو

نقلها فهمها لنقول ذلك مبنيا لتوفر الدواعي الى ضبطه ولا نقل فيجب نصبه تصحيحا
بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع اضطراري لا يجب فيه التفهيم والبيان
قلت لا نم ان تفهيمها المخاطبين بها يستلزم النقل المبني على التوفر
الدواعي الى ذلك قلنا نعم لو كان التفهيم بتصريح الشارع كان يقول لصحابه
اعلموا اني وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني ما وجدتموها في كلامي
فاحملوها عليها فان هذا مما يتوفر فيه دعوى توفر الدواعي اما لو كان التفهيم
بواسطة الترديد بالقرائن كما هو الشأن في تعليم اللغات فلا يلزم فيه ذلك
قط وبالجملة فنحن نقول ان الشارع لما اراد ان يضع المعاني الحادثة التي اخترعها
مما يتوفر الدواعي الى التعبير عنها والدليل عليه لمسيس الحاجة اليها والى احكامها
ولواحقها وان الناس يحتاجون في مثل ذلك الى الفاظ موضوعة يعبرون
بها عن المعاني ويستغنون بواسطتها عن مؤونة القرائن وارتكاب التطويل في
الكلام بذكر الاوصاف والقيود المعينة للمراد في جميع الاستعمالات والاطلاقات
وكانت تلك المعاني مناسبة لمعاني هذه الالفاظ في اصل اللغة نقل بعض
الالفاظ من معانيها الاصلية الى تلك المعاني الحادثة وعينها بازائها من
اول الامر وميلا للاختصار في التعبير مع وضوح الدلالة على المعنى المراد
وحذرا عن فوات المقصد في بعض المقامات بتعذر الاطناب او تعسره الموجب لفوات
الغرض بتركه او الاخلال بنقله وحيث ان النقل بدون تعريف المخاطبين و
تفهيمهم لم يكن محصلا للغرض ولا متمما للفائدة بل كان وجوده كعدمه وكان
لتعريف الوضع طريقان احدهما التصريح به والآخر الترديد بالقرائن وكان الغالب
تعريفه بطريق الترديد على ما شاهده من الناس في كيفية تعليم اللغات وتعلمها او كان
التصريح على تقدير تحققه مما يتوفر الدواعي بنقله مع انتفائه علمنا ان الشارع
عرف الوضع المخاطبين بتلك الالفاظ بطريق الترديد بالقرائن دون التصريح وقد

ظهر لنا

وكثرة صح

ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء الذي هو الطريق المألوف والمنهج المعروف في تحصيل المطالب
الوضعية واثبات القواعد الادبية كما مر مرارا ووضح فلا اشكال في المسئلة ولا في تمييزها
اذ الاشكال انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنص عليه من الشارع او
القول بان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت في زمانهم فافادت بغير قرينة ونحن
بنحو من ذلك الثاني ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتاخر عن زمان
الوضع لانها حادثة والاصل في الحادث التاخر لا يقال ان اللفظ ايضا حادث فكذلك
الوضع فاصل تاخر اللفظ عن الوضع معارض باصل تاخر الوضع عن صدور اللفظ
ولا ترجيح فيجب التوقف لانا نقول اصالة تاخر الحادث انما يجري في الحادث المجهول
التاريخ وزمان الوضع وان كان مبهما من حيث المبدأ لكن ثبوت الوضع في اواخر
زمن الشارع بحيث يتسع لصدور كثير من الروايات الواردة عنه مقطوع به على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تاخر الحادث الصادر في ذلك
الزمان بخلاف العكس الثالث اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها
عن القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت
الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين على الثاني فالقول بان المراد من
بعضها الشرعي ومن بعضها اللغوي كما يقتضيه القول بتوسط الوضع خلاف
الاجماع لا يقال الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض
الحمل على المعنى اللغوي لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع
منعقد على ان الواجب حملها على احد المعنيين لاجل الوضع له والحمل بمقتضى
الاصل مغاير له قط وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل الوضع ويمكن
تقرير الاجماع بوجه آخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ
باسرها في نفس الامر اما المعاني الشرعية او اللغوية فالقول بتوسط الوضع بين
الاستعمالات يقتضي التفصيل فيها بحسب نفس الامر فيكون مخالفا للاجماع وهو

فالقول بان بعضها محمول على الشرعي وبعضها على اللغوي خرق

الحمل صح

آخر وهو ان القايلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على
المعاني الشرعية من النافين لها اتفقوا على المعاني حملها باسرها على اللغوية فالقول
بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوية في الجميع او البعض خلاف الاجماع
فان قيل ان اردتم ان مثبتي الحقيقة الشرعية حملوها في الالفاظ باسرها على المعاني
الحادثة وان كان صدور بعضها عن الشارع سابقا على الوضع فذلك باطل اذ
المفروض ان سبب الحمل عليها هو الوضع وهو منتف على هذا التقدير فكيف تدعي
على الاجماع وان اردتم انهم حملوها عليها لسبق الوضع جميع الاستعمالات
ففيه ان ذلك لو تم تنهض الحجة لكن لا فائدة في الاجماع قلنا نختار الثاني و
الاجماع تظهر فائدته في صورة الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن مع
الشك معه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاحتجاج بالسبق فانه لا يصح
العلم به كما لا يخفى قوله اذ صيرورة هذه الالفاظ الخ فيه بحث اما اولا فلانه ان
اراد ان صيرورة هذه الالفاظ حقائق في اوايل زمان الائمة عم اعني الزمان
المتصل بزمان الشارع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد ففيه ان ذلك محتمل لا بعد
فيه اصلا بل الظاهر ان النزاع فيه قريب جدا فان الحكم بان الزمان المتصل بزمان الشارع
في العلم بتحقق الوضع الحادث وانتفائه حكم زمان الشارع منه دون فرق فان الشك
في زمان الشارع يستلزم الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع في زمان الشارع
وكيف يمكن القول بان هذه الالفاظ كلها كانت حقائق في معانيها الاصلية واستمرت على ذلك
الى آخر زمان النبي صلى الله عليه وآله ثم انها باسرها صارت حقائق في المعاني الحادثة بعد وفاته بلا فصل بعد مضي
الوجه في صيرورتها حقائق بعد في الغلبة والاشتهار فان احتمال الوضع التعيني في
هذه الالفاظ في زمان المتشرعة ومعلوم ان الغلبة والاشتهار مما يختلف الحال فيهما بالقياس
الى الالفاظ فان تحققهما في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران على الالسنة مقدم على حصولهما
فيما لم يكن كذلك بالضرورة فلا يمكن الحكم بحصولهما في الجميع في اول زمان المتشرعة دفعة نعم

حقايق في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القرآن والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة عم في الحكم مما لا يكاد يتحقق بدون نص من الائمة على ذلك منه

قيل بصيرورتها حقايق بعد زمان الشارع بواسطة النقل والتعيين امكن القول
بثبوت الوضع في جميعها في زمان واحد لامكان حصول النقل فيه لكن قد عرفت ان ذلك
مما لم يقل به احد في وضع هذه الالفاظ ولو قيل به فغايته الامكان وهو لا يستلزم
الوقوع ولو اتفق الوقوع ايضا فمن اين انه في اول زمان الائمة عم لا في غيره
فالحكم بصيرورتها حقائق فيه كما هو المدعى لا وجه له اصلا وان اراد صيرورة ان صح
هذه الالفاظ حقايق في زمان الائمة في الجملة بمعنى عدم بقائها على معانيها الاصلية
في مجموع زمانهم مما يبعد النزاع فيه فذلك مسلم اذ لا ريب في استبعاد الحكم ببقاء
الوضع اللغوي في تلك المدة المتطاولة مع انتشار المسلمين واشتهار الاحكام فيما بينهم
غاية الاشتهار لكن ذلك لا يستدعي قلة الفائدة في هذا الخلاف لعدم العلم بتعيين زمان
الوضع على هذا التقدير فلا يعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده
ولئن حصل العلم بالتأخر في بعض الاخبار نحو ما ورد عن الجواد والهادي و
العسكري عم فذلك لا يجدي نفعا فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يفي بجميع
الاحكام قطعا فلا يحصل الاستغناء عن الآيات والاخبار النبوية حتى يلزم قلة
الفائدة في هذا النزاع وان اراد صيرورتها حقائق في زمان انتشار الاحاديث عن
اهل البيت عم اعني زمان الباقر والصادق عم ومن بعدهما من الائمة الاطهار مما يبعد النزاع
فيه غاية البعد ففيه بعد تسليم ان النزاع في هذا بعيد غاية البعد انا لا نستغني الا
بما ورد عنهم بعد الوضع عن الآيات القرآنية والاخبار النبوية وما ورد عنهم
قبل الوضع كالاحاديث المروية عن امير المؤمنين والحسن والحسين وعلي بن الحسين عم فصيرورة
الالفاظ حقائق في ذلك الزمان لا يقتضي قلة الفائدة في الخلاف المذكور كما
ادعاه وايضا لو ارتضى هذا المعنى لوجب ان يقول ان صيرورة هذه الالفاظ
حقائق في زمان الباقر والصادق عم ومن بعدهما من الائمة عم مما يبعد النزاع فيه غاية
البعد واستقلال القرآن والاحاديث النبوية والاخبار المروية عن امير المؤمنين والحسنين وعلي بن الحسين

بدل الحسنين ٢

حكم ما لا يتحقق بدون نص عن الباقر والصادق عليهما السلام ومن يعمل بهما من الائمة عليهم السلام على ذلك الحكم وأما ما ذكره
المصنف فلا يكاد يستفاد منه هذا المعنى بوجه فالحمل عليه غير مستقيم كلا وأما ثانيا فلأن
ما ذكره من عدم استقلال الكتاب والسنة النبوية بشيء من الاحكام الشرعية مجرد دعوى
لا شاهد لها ولا برهان عليها بل الذي يقتضيه الخوض في الكتب الاستدلالية والتفاسير
سيما ما يختص منها بشرح آيات الاحكام بطلان تلك الدعوى فإن فيما استنبط
المفسرون والفقهاء من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية أحكاما جمة يستقل
بإفادتها الأصلان المذكوران كما لا يخفى على من أجال النظر في ذلك الجهة لمضمونها وخاض
في بحار لجج تلك الأبحاث سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم استقلال الكتاب والسنة بدون
نص من الأئمة جواز الاستغناء عنهما في استنباط الاحكام إذ الاجتهاد استفراغ الوسع
في تحصيل الظن بحكم شرعي وإنما يتأتى ذلك بتتبع الأدلة كلها بقدر الوسع والطاقة
بذل الجهد في تحصيل المراد كما يأتي تحقيقه إن شاء الله والكتاب والسنة هما عمدة الأصول والأدلة
الشرعية فلا يسوغ الاستغناء عنهما والاقتصار على غيرهما فقط كيف وقد ورد الأمر
بالتمسك بالكتاب والسنة وعرض الأحاديث المروية عن الأئمة عليهم السلام عليهما في الأخبار المستفيضة بل المتواترة
نحو ما رواه الفريقان بعدة طرق عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم
به لن تضلوا بعدي أبدا كتاب الله وعترتي أهل بيتي وما روي عن الأئمة عليهم السلام
روايات أن كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة وأن ما خالف الكتاب والسنة فهو
مردود وأن الذي جاءه فهو أولى به وما روي أن لكل حق حقيقة وعلى كل صواب
نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وأن ما خالف كتابنا فهو زخرف
أو فاضربوا به عرض الحائط إلى غير ذلك من المضامين الواردة في الروايات التي
لا تحصى والتمسك بالكتاب والسنة وكذا العرض عليهما لا يعقل بدون العلم بمدلولات
الألفاظ التي اشتمل عليهما مع الخلاف والاشتباه كما في هذه الألفاظ لا بد من تحقيق
الحال لبيان معنى العرض والاستدلال فالاحتياج إلى المسألة ثابت قطعا والاستغناء

للغفية

للغفية عنها أصلا هذا كله على القول بحجية خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب والسنة
القطعية به كما هو المشهور وأما على القول بانتفاء حجيته مطلقا أو مع معارضته
للدليل القطعي كما ذهب إليه كثير من الأصوليين فهذا البحث ساقط عن أصله إذ
الحاجة إلى المسألة ضرورية على هذا التقدير كما لا يخفى وأما ثالثا فلأن عدم
استقلال الكتاب والسنة يستلزم عدم الحاجة إليهما في استنباط الأحكام
على ما ذكره فلا ريب في أن عدم الاستقلال ليس أمرا ضروريا حتى لا يمكن خفاؤه
على الأصولي الباحث عن المسألة والرجوع إلى من يدعي ذلك تقليد في مبادئ المسائل
الاجتهادية وليس بجائز كالتقليد في أصل المطالب وتحصيل العلم به بطريق
التتبع مع مخالفته وضع التحصيل في ترتيب المطالب على المبادئ أصعب بكثير من
تحمل كلفة تحقيق هذه المسألة وخصوصا مع الاختصار فيها على ما هو مذكور
في زبر القوم فبحث الأصولي عنها مستحسن بل واجب على تقدير العلم بعدم الاستقلال
وإن فرض انتفاء الفائدة في الواقع فتدبر ولعل أن غاية المصنف منه متوجه عليه
مناقشات الأولى قوله أصحيح هذه الألفاظ حقائق في كلام الأئمة مما يعلم
النزاع فيه فإن صيرورتها حقائق في كلامهم إنما يتصور على القول بنفي الحقيقة الشرعية
فلا يعلم في هذا النزاع بل الاستقامة في هذا الكلام خصوصا من قال بثبوت
الحقيقة الشرعية فينبغي له تبديل الصيرورة في العبارة بالكون أو الثبوت بأن تقول
إذ كون هذه الألفاظ حقائق وثبوت الوضع فيها في كلام الأئمة مما يعلم النزاع
فيه الثانية قوله واستقلال القرآن والأخبار النبوية الخ فإن مقتضى هذه العبارة
أن عدم استقلال القرآن والأخبار النبوية بالأحكام الشرعية يوجب الاستغناء
عنهما بأحاديث الأئمة وليس كذلك إذ الاستغناء عنهما إنما يحصل باستقلال أحاديث
الأئمة لا بعدم استقلال ذينك الدليلين كما هو واضح فالأولى أن يقول والأحاديث
الواردة عن أئمتنا تستقل بإفادة الأحكام الشرعية فلا حاجة معها إلى العلم بمدلولات

قول ناصح

٢٦ لهذا

الكتاب والسنة النبوية وقد يتوهم ان ذلك انما يتم اذا كان المراد باستقلال
الكتاب والسنة المنفي في كلام المص استغنائهما عن انضمام ما يتم به الاستدلال
وليس كذلك بل المراد منه استقلالهما بالحكم فيه انحصار دليل الحكم فيهما بمعنى
انتفاء دليل آخر على الحكم سواهما وح فلا ورود لهذه المناقشة الثالثة نعم
يتوهم من نص الائمة ع ثبوت الاستقلال مع النص ولا معنى له مط سواء اريد
بالاستقلال معنى الاستغناء او الانحصار فان الاستقلال المنفي بدون
النص باحد المعنيين لا يعقل ثبوته معه قط فالاولى اسقاط هذا
القيد والاكتفاء بما تقدم فانه تام في معناه والامر في ذلك هين **قوله**
والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة ع لعله انما قيد الاخبار النبوية
بذلك لان الاخبار النبوية من جهة هؤلاء الائمة ع بمنزلة الاخبار المروية عنهم
في وجوب الحمل على المعاني الشرعية بناء على ان الائمة انما يقصدون في نقلهم
احاديث النبي ص بيان الاحكام الشرعية لا مجرد النقل والرواية على ما هو شان
الرواة وهو في حيز المنع فان من الجائز ان يكون المعصوم نقل كلام النبي ص ورواه
بلفظه المخصوص الذي نطق به ولو سلم فبيان الحكم بكلامه ص يتبع اصطلاحه دون اصطلاح
غيره الا اذا كان الحديث منقولا بالمعنى او مشتملا على قرينة تدل على ارادة العرف الحادث
فانه يجب حمله ح على عرف زمانهم لكن مع ذلك لا يستقر فرق بين المنقول من جهتهم والمنقول
من غير جهتهم فان المنقول من غير جهة الائمة ع ينبغي حمله على العرف الحادث
ايضا مع وجود القرينة او ارادة النقل بالمعنى فالتفرقة بين المنقول من جهتهم
وغيره على ما يشعر به كلام المص لا وجه له يعتد به ولنختم الكلام في هذا المرام
بايراد ابحاث مهمة تتفرع على مطالب جمة الاول اختلفوا في الفاظ العبادات
كالصوم والصلوة والحج والزكوة وغيرها فقيل انها اسام للصحيحة اي الماهيات
المستجمعة لشرائط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة لمشاكلتها الصحيحة في الصورة

وهو مختار

وهو مختار اكثر المحققين وقيل انها للاعم من الصحيحة والفاسدة والاول هو
الاصح لنا تبادر الصحيحة منها عند الاطلاق وصحة سلب الاسم عن الفاسدة
وان العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك
وانا نعلم قطعا ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها بانتفائها ما هيتها فلو كانت اسامي للاعم
لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه
وكلاهما باطل بالضرورة وان الظاهر من قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة
الكتاب لا صلوة لمن لا يقيم صلبه انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فلو تحقق
الفساد لحمل على نفي الصحة تاويل لا يرتكب الا بدليل قوي وحمله في مثل لا نكاح
الا بولي لا طلاق الا بشهود لا عتق الا في ملك في جوار بكاية فيه بخلاف ما نحن
فيه وايضا فان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت اسامي للاعم
لما كان كذلك لان المرجع ح فيها الى العرف دون الشرع وليس المدعى قولهم العبادات
اسام للصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها داخلة في معانيها بل المراد
انها اسام للماهيات المخصوصة التي اذا اوجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد
ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي لا من صفات الماهيات وكذا لا يرد
انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة ليس الا الاركان المخصوصة واما الصحة
فلا تستفاد منه اصلا **حجة القول** بانها اسام للاعم كثرة استعمالها في الفاسدة
واتصافها بالصحة والفساد وانقسامها اليهما وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص واعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين المراد
من الفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشارع مع قطع النظر عن كونها حقيقة
او مجازا وهذا مما يتاتى فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها
فان النافي لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك الالفاظ بل غاية ما يدعي ان الشارع استعملها
فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة فيتاتى منه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع

فيها بهذه الالفاظ هي المعاملات المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها
ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع المتشرعين في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع المتأخرين
في تعيين المعنى المجازي واما اصل الحاجة الى التعيين فيما يتفرع على التحقيق لكل فريق
كلا الفريقين وربما ظهر من قولهم في تحرير الخلاف في المسألة ان الفاظ العبادات
اسماء للصحيحة او الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من
الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين
المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظاهر ان تحرير النزاع بهذا الوجه انما هو
من المتشرعين بناء على اصلهم من القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين
فصار منشأ للاشتباه فتأمل الثاني في قول الفقهاء في تعريف الفاظ العبادات
والمعاملات انها في اللغة او العرف لكذا وفي الشرع لكذا وعليه اشكالات الاول ان هذا
انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها لا يثبت لشيء من الالفاظ
معنى سوى معانيها اللغوية او العرفية الثاني ان الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية
على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان اخر حادثة كالعبادات ولذا
تراهم يقولون العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى مثل البيع
والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف ومع ذلك
فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والامر في الاشكال الاول هين
اذ الظاهر انه لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة الشرعية وان الخلاف في ذلك
شيء من بعض الاصوليين وفقهاء العامة فكلامهم هذا جار على مقتضى
مذهبهم ولا اشكال فيه وقد اجيب ايضا باحتمال ان يكون المراد بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ
حقيقية كانت او مجازية وفيه انهم كثيرا ما يصرحون بانها حقيقة وكذا شرعا فلا يستقيم الحمل
المذكور واما الثاني فقد يجاب عنه بان المراد بيان المعاملة بحسب عرف المتشرعة دون ان الشارع
او بيان المعاملة الشرعية اي المعاملة الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار و

الاحكام الثابتة في الشرع او المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملة بخواصها الشرعية
فالبيع اللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث انه
متصور بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث انه متصور بالوجه الشرعي شرعي
ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فان قولهم هو كذا شرعا
كالنص في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت
امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها اذ لا مشاحة في الاصطلاح وايضا
فان نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات و
الحدود مما لا يترتب عليها اثر شرعي اذ كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع
ولا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما في سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات
غيرهم من ارباب العلوم والصنائع في تقرير المطالب الفقهية لا يتوقف على هذه الاصطلاحات
كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملة الصحيحة لوجب استقصاء شرائط
الصحة في تعريفاتها مع انهم لم يتعرضوا فيها الا لقليل منها مثلا قالوا البيع
انتقال عين من مالك الى آخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على شرط واحد من
شرائطه وهو معلومية العوض ولم يتعرضوا لباقي الشرائط كمعلومية المعوض
وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالهما على نفع محلل
مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف غير متفاضلين مع التجانس
الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة والجعالة
والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات
فانهم قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم يتعرضوا في شيء منها للجميع ولو كان
المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى الثالث
ان الغالب تغاير المعنيين اللغوي والشرعي بحسب المصداق اما بالتباين او من
جانب واحد ولو كان المقصود التحديد المذكور الكشف عن المعاني الاصلية بخواصها

الشرعية لتصادق المفهومات دائما ويمكن ان يوجه ايضا بان الغالب في المعاملات
مشاركة بعضها البعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل
الملك للعين ومع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع
الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح في التسلط على
المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء
بحسب اختلاف محله وكان الواجب تميز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت
احكامها المختلفة عليه يتصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل به
التمييز بينها في الجملة ومن المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون
لاجل الفصول المنوعة لماهياتها المعلومة في العرف او اللغة بل من
الجائز حصوله باعتبار شرائطها الشرعية ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع
تلك الشرائط بل يكتفي في ذلك مما يحصل به التمييز ولو شرطا واحدا ولذا
نرى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء من الشرائط الشرعية
وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة
بحسب الحاجة اليها في التمييز وبالجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه
في تعريفات المعاملات ليس الا تمييز بعضها عن بعض بوجه ما من
الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها
وكذا باعتبار الوحدة والتعدد وح فلا يرد ان كان المقصود من تعريف
المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط اذ لا
مدخل لها في تحقيق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد
المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في
تعريف بعضها والاقتصار على بعضها في بعض آخر بل الواجب على هذا التقدير
ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية

فهو

فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده في نفسه خلاف ما صرحوا
به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ البيع مثلا
في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات
المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تميز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي
قررنا فلا اشكال فان قلت هب ان المقصود من تلك الحدود تميز المعاملات بعضها عن
بعض على ما ذكرته فما الوجه في الحكم بانها معان شرعية مع عدم اشتمال بعض منها
على شيء من شروط الصحة كما اعترفت به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غير من مقومات
المعنى الاصلي وليس فيها ما يكون شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا
ولو كان فلا ريب في ندرته وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله فقط قلت المراد
بالشرعي هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا
توقف له على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من
المفهومات اللغوية او العرفية نعم يقدح فيه علم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية
ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف
ولا يستقيم فيه القول بانه لغة كذا وشرعا كذا فانه انما يصح مع تغاير
المعنيين وهما متحدان في هذا الفرض فان قلت فمقتضى ما ذكرت ان المعاملة الصحيحة
[illegible] باسرها اذ بدونه لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها
قلت ليس المقصود من تلك الحدود تميز المعاملة الصحيحة عن غيرها مطلقا
بل المقصود تميزها عن صحيح غيرها وظاهر ان هذا لا يفتقر الى ذكر جميع شرائط الصحة كما
لا يخفى فان قلت المحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيه قيد الصحة انتقضت
الحدود باسرها طردا بدخول المعاملة الفاسدة التي لم يحصل فيها ما يخرجها عما ذكر
فيها من شرائط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج قلت نختار الاول
ويلزم ان تكون الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك فانه

عل صح

في تلك الحدود بعض ذكر شرائط صح

عن صح

بنه صح

التعريف بالاعم اذا كان المقصود تمييز الاخص عما عدا ذلك الاعم عن غيره
فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملة لغة وعرفا مفهومات متباينة
لا تصادق بينها فهي متمايزة بانفسها وذواتها فاي حاجة في التمييز الى ايراد
الشرائط الشرعية قلت تباين المعاملة باسرها ليس امرا مبينا فهو في حيز المنع
ولئن سلم فربما كان العدول الى شرائط الصحة لصعوبة التمييز بنفس
الماهية وان كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف
في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق وذاك طريق
آخر وتعيين الطريق ليس من دأب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام
الثالث قد عرفت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على المعاني المفهومة منها
لدى الصدور وان المناط في تحصيل المراد من خطاب الشارع فهم المخاطبين لا غير ولازم
ذلك وجوب تحصيل فهم المخاطب عند محض الخطاب والطريق اليه اذا كان اللفظ
الوارد في الخطاب مما ثبت فيه الوضع الشرعي فان الواجب فيه الحمل على الحقيقة
الشرعية واما اذا لم يثبت له ذلك اما لعدم ثبوته من اصله على القول
به او لانتفائه في المورد المعين بخصوصه فان ثبت له في زمان
الصدور معنى عرفي تعين الحمل عليه ان كان عاما او خاصا مع كون المتكلم
والمخاطب كليهما من اهل اصطلاح واحد والا ففي ترجيح عرف السائل او المسئول
مع انتفاء القرينة المعينة للمراد خلاف فقيل بالثاني وهو الاظهر لان
الحمل على عرف السائل يقتضي التجوز في اللفظ على ما توهم فان ذلك من باب
التبعية في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس من المجاز في شيء بل
عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في
محاوراتهم الا لقصد التعلم او لضرورة التفهيم والبيان وقيل بالاول لان الغرض الاصلي
في خطاب الشارع بيان الاحكام الشرعية وهو انما يحصل اذا جرى الكلام على اصطلاح المخاطب اذ

لابيان

لا بيان بما لا يعرفه ولما ورد ان النبي والائمة عليهم السلام كانوا يكلمون الناس بما يعقلون والمخاطبة
بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقل المخاطب وفيه ان ذلك لو سلم فانما يقتضي الحمل على
اصطلاح المخاطب مع جهل المتكلم بالحال وتوهمه وحدة الاصطلاح واما مع العلم فالبيان في جهته
ممتنع الا مع القرينة او علمه بعادة النوع او الشخص والمفروض انتفاؤهما ههنا وقد يقال
ان العبرة في تعيين المعنى بعرف بلد السؤال مطلقا او مع موافقته عرف السائل او
المسئول فان عرف البلد يعم عرف المخاطب خصوصا مع موافقته عرف احد المخاطبين
ويتوجه عليه منع هذه الدعوى ان اريد بها قضاء العادة بالمراعاة ولا انتهاء المدعى ان
اريد به مجرد الاتفاق والتحقيق في المقام انه اذا اختلف العرف في معنى لفظ حتى وجد له معان
متعددة فللمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب او لم
يكن موافقا لعرف ثالث ولا اشكال في صحة هذه الاستعمالات ولا في كونها على وجه الحقيقة اذا كان
العلم المصحح وضع اللفظ للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع له وكذا لا اشكال في
توقف الاستعمال المخالف لعرف المخاطب وعرف بلد الخطاب على وجود القرينة المعينة
وانه بدونها يتعين الحمل على احد الثلاثة انما الكلام فيما اذا دار الامر بينها ولم
يكن هناك قرينة يقتضي التعيين فنقول المخاطب بالاصطلاح لا يخلو اما ان يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح
او جاهلين او المتكلم عالما والمخاطب جاهلا او بالعكس وعلى تقدير العلم فاما
ان يكون العالم بالتعدد عالما بحال الآخر او جاهلا به وينبغي القطع بتعيين
عرف المتكلم مع جهالة التعدد مطلقا وكذا بتعيين عرف المخاطب مع جهله وعلم
المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام مقام البيان وكان ذلك المتكلم حكيما ويبقى ما عدا ذلك
محتملا لوجوه الاول تقديم عرف المتكلم الثاني تقديم عرف المخاطب الثالث تقديم عرف
بلد الخطاب الرابع تقديم عرف المتكلم اذا وافق عرف بلد الخطاب والا فعرف المخاطب الخامس
تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف البلد والا فعرف المتكلم السادس تقديم العرف الموافق
لاصطلاح البلد مطلقا سواء كان عرف المتكلم او المخاطب السابع تقديم عرف البلد الا

اذا خالف عرف المتكلم والمخاطب جميعاً التقدّم عرفا البلد الا اذا خالف عرف المتكلم
الشارع فيقدم الا اذا خالف عرف المخاطب فالمتعين التوقف في جميع ذلك الا ان يقوم
دليل والاقرب تقديم عرف المتكلم مطلقاً سيّما اذا وافق عرف بلد الخطاب والترجيح فيه
بما قلناه وهذا كله اذا ثبت للفظ عرف في زمان الصدور واما اذا لم يثبت ذلك فان ثبت
توافق العرف واللغة فلا اشكال في الحمل وكذا لو حصل الشك في الوحدة والتعدد فان
الاصل اتحاد الوضع ما لم يدل دليل على خلافه وكذا لو علم التعدد مع تعيين مبداء
النقل ومعلومية تاريخ الصدور فانه يحمل على اللغة مع السبق وعلى العرف
مع اللحوق بل لا يبعد الاكتفاء في تعيين المعنى بالحال احد الامرين من تعيين مبداء النقل
ومعلومية التاريخ فان الاصل تأخر المشكوك عن المعلوم اما اذا تعدد المعنى ولم
يعلم مبداء النقل ولا التاريخ الصدور فقد اختلفوا في الترجيح على نحو
اختلافهم في الحقيقة الشرعية فمنهم من قدم اللغة تمسكاً بالاصل في محل
الشك ومنهم من قدم العرف بدليل الاستقراء فان تتبع الخطابات الشرعية كاشف
عن ان طريقة الشارع هي طريقة العرف في المخاطبات والمحاورات دون اللغة والمراد
باللغة هيهنا ما ثبت قبل الشرع ولم يعلم هجره في زمان الشارع اصلياً كان او طارياً
ومن العرف الطاري الذي لا يعلم تأخره عن زمان الشارع باقياً كان او مهجوراً فيخرج
عن محل النزاع ما علم هجره قبل زمان الشارع وكذا ما علم تجدده بعد زمانه فان
حمل الخطابات الشرعية على احد هذين المعنيين ممتنع قطعاً وعبائرهم في اطلاق
كلامهم في هذا المقام ان النزاع واقع في كل ما يخالف عرف زماننا المتغيرة
في اللغة ومقتضى ذلك تقديم اللغة المهجورة قبل الشرع على القول بترجيح اللغة والعرف
المتجدد بعده على القول بترجيح العرف وفساده غني عن البيان وينبغي ان يعلم ان الحال في
المعاني المثبتة في كتب اللغة يختلف من حيث كونها معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان
الصدور او بعده او طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكاً فيها وهذه الاعتبارات

يختلف

من المقام

يختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث التقدم عليه
مع فرض المباينة او التأخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم
حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها فلا اشكال ومن ضعفه المعنى وحكمه
والا فالظاهر انه ان كان في زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضاً والا لزم
النقل المخالف للاصل اذ لو كان الوضع المثبت في كلامهم فيه وضعاً حادثاً فاما مسبوقاً
بوضع آخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع
المثبت وتجدده وفي عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على
العارف بطريقة القوم لنا ان المعاني المذكورة في كتب اللغة لغات باقية مستمرة فاما
المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها ولا ريب ان المظنة مع الكثرة والغلبة الرابع
ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتأليفها هو ان يكون الكتب اللغة
فيها مرجعاً للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة واللغات
المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة
فيها هي المعاني المفهومة منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور
انما يتأتى بذلك الخامس لو كان هذا المعنى مسبوقاً بوضع آخر مهجور لوجب نقله
ايضاً لكونه معنى عرفياً بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق ان طريقة الشارع في
مخاطباته ومحاوراته هي طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي القطع بتقديم
المعنى اللغوي مع كون المثبت له ممن جرت عادته بالاقتصار على ايراد لغة العرب
والحديث كابي عبيد والهروي وابن الاثير او مع تصريحه بنفي العرفي كما اتفق في
حديث الاتكاء فانه قال في النهاية بعد ايراد قوله صلى الله عليه وآله لا آكل متكئاً المتكئ في العربية
كل من استوى قاعداً على وطاء متمكناً والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال
في قعوده معتمداً على احد شقيه والتاء فيه بدل من الواو واصله
من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكأ مقعدته وشدها بالقعود

اذا كان المثبت له من اهل اللغتين الذين جرت عادتهم بالاقتصار

على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد
الاستكثار منه ولكن آكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا وقال في القاموس
قوله اما انا فلا آكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات
المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا غير متربع ولا متمكن وليس المراد
الميل على شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى ويظهر من بعض الفقهاء التوقف في
ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظ ثم اذا تعذر الحمل
على الحقيقة تعين المجاز وهو نوعان الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة وما
يكتفي فيه بمجرد القاء القرينة الصارفة عنها من دون حاجة الى خصوص ما يتعين به المعنى المجازي
بين المجازات والثاني ما يفتقر المعنى المجازي فيه الى القرينة المعينة ولا يكتفي فيه بمجرد
الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول ولا من شان الاصولي الخوض
فيه ولا التعرض له لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القرائن المنتشرة المعينة
للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا منتظمة يرجع اليها في
جزئيات الاحكام ولنذكر منها ههنا ما يكثر في الخطابات الشرعية دوره ويقبح
بالمتفقه جهله فمن جملة ذلك الالفاظ المستعملة في الشرع في غير معانيها الاصلية
على القول بنفي الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود
القرينة الصارفة عنها تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت مجازات
مثلا اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان هناك صارف
عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني
الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة
ولا تبقى الالفاظ المذكورة مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية
وان اشتركت في المجازية على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظ فان
استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني بلغ من الكثرة حدا ذهب معه الاكثر

القرينة

الى صيرورتها حقائق فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة مطلقا ومن المعلوم
ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا يتوهم احد فيه ذلك كما لا يتوهم بل لا يثبت
وروده في خطابات الشرع فضلا عن مقاومته للمجاز الشايع المعروف وهل يتعين
الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر لا يتعين
لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في
المعاني اللغوية ان ثبت ففي غاية الندرة كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال
اللفظ في المعنى العرفي اذا قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى
العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا انه لاشتهاره وكثرة استعماله يتقدم على
غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل على
اللغوي ان قلنا بتقديم العرف مع تعذر الحمل عليه الظاهر العكس لما ثبت من ندرة استعمال
الحقائق المهجورة في الكلام وقد يقال بتعين الرجوع من الحقيقتين فقط
مع تعذر الراجح منهما فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل
على الشرعية او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين
يقتضي تقابل المعنيين وتكافؤهما في الجملة فمع تعذر احدهما يتعين الحمل على الآخر
ولاتفاق الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين
فيمتنع الحمل على غيرهما وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العارضة
في اقتضاء الحمل على اللغوية بان هجر اللغة في الاولى من المتكلم بالفعل والشعور
فاستعماله للفظ في المعنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية ومنها العام المخصص فانه اذا
تعذر حمله على حقيقته التي هي الاستغراق يقتضي تعين ارادة الباقي على المشهور
بين الاصوليين وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة ولشرح الحال وتحقيق
المقام محل في مباحث العموم والخصوص ان شاء الله ومنها الامر والنهي اذا تعذر
حملهما على الوجوب والتحريم فانه يجب حملهما على الاستحباب والكراهة لتبادرهما من اللفظ

المصروف عن حقيقته وكونها اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة ولان استعمال
الامر والنهي في الندب والكراهة شايع كثيرة حتى قيل ان صيغة الامر والنهي حقيقة
فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة
لندرة غيرهما من المعاني المجازية بالنسبة اليهما ومنها نفي الحقيقة في مثل قوله لا نكاح
الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فان تعذر الحقيقة فيها يقتضي
الحمل على اقرب المجازات اليها وهو نفي الصحة فانه المتبادر منها بعد الصارف عن
الذي هو نفي الحقيقة واعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور
ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت
اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام
الشجاع المشابه للاسد في الجراءة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الى
دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام انما يقتضي
عن الحقيقة الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع
اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يعقل فهمه من
الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة
مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو
علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة
وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظاهر ثم التبادر
في المجاز قد لا يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد
لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات
اذا كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو
المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعمالها في النعمة وجب نصب القرينة
الصارفة عن ارادة القدرة كما يقول الزيد عندي يد او لبائه مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة

يقال يدل

الحالية

الحالية الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين منها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل
انما يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي الذي هو القدرة لا
الصارف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان التبادر من
اللفظ المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر
كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وساير
المجازات المحتملة من اللفظ على المعنى المقصود بل الغالب ان قرينة اما صارفة عن
خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من المجازات وان التعيين انما يستند الى اللفظ
المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف
لامتنعت الدلالة اللفظية في اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وفقد ما يقتضي
التعيين من جهة القرينة الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما
كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكه عن التبادر الموجب له غالبا ولان
ملاحظة الشهرة ترجح ارادة المعنى المشهور اذ المظنون لحوق الشيء بالاعم
الاغلب فان بني على ان الاشتهار بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني جاز
الاعتماد عليه في تعيين المجاز مطلقا وان علم انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن
حقيقته وان بني على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر حتى انه علة
له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص اعتباره بصورة الاشتباه والشك
لاحتمال التبادر بالعلة مع القطع بانتفاء ذي العلة وعدم الحدس في
التمسك بها مع القطع بوجوده الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة
انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة
التبادر فان مرجع العلاقة في المجاز الى المناسبة فمن اعظم دواعي الرغبة في
استعمال اللفظ في المعنى المجازي ولا ريب ان اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي
واقربها علاقة احق المجازات بالاشتهار استعمالا واكثرها وقوعا ودورانا في الكلام

الكلام صح

واشتهار صح

المجاز صح

ارادة هو المعنى صح

وحينئذ كان القرب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم
العلم بانتفاء الواسطة اذ لا اثر للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القرينة كما
اشرنا اليه وح فان كان الواسطة التي هي الاشتهار سببا اصليا للتعيين توقف الحكم
على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم بانتفائهما
ايضا واختص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر
معا وقد يقال ان القرب من الحقيقة سبب اصلي لتعيين المجاز غير متوقف على
اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك لان قرب المعنى المجازي الى الحقيقة
بحيث لا اقرب منه يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه اليه فيتعين
ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان
تقارب المفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما
ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم
فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في
التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الآخر كما في الاضافات والاضداد
فان تصور العلية لا ينفك عن تصور المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك
غالبا عن تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد على المعلولية والبياض
عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك
عن تصور البصر ولا يجب حمله عليه عند تعذر الحقيقة قطعا ولقائل ان يقول
ان قرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه لا باعتبار كونه قريبا لكونه
مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب في ان القرب من الحقيقة
وكمال المناسبة لها مما يترجح به التبادر بين المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع
المساواة لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات
العقلية التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام وسيأتي تحقيق القول في

فيه

فيه في مسائل الاصول ان شاء الله ثم اعلم ان العلامة ره في تهذيبه ذكر ان الحقيقة العرفية اذا تعددت
حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها وعلله الشارح بان اللفظ عند كل طائفة
ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بالظاهر مع ارادة خلاف ظاهره من دون
قرينة وهو قبيح وقد يعلل ايضا بانه لولا ذلك لوجب حمله على اصطلاح بعض من تلك
الاصطلاحات او جميعها او على معنى آخر خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح
المرجوح والترجيح بلا مرجح وللقطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة
فتعين ان يكون المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو المط
ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ وتبادره عند المخاطب نظرا
الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعينه منه كيف ولو وجب الحمل
بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى
اهل اللغة حمل الخطابات الشرعية على اللغوي ولو وجب على كل اهل اصطلاح
حمل جميع ما يسمعونه على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد
وسواء وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما
لم يقل به احد وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي او الحاضر في مجلس
الشارع اما ان يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد
او جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح
المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب
او غير مغاير او مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا
لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مط وان لم
يوافقه عرف احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المعنى المراد من اللفظ امرا واحدا
لا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين والمعدومين والا فان كان المخاطب
واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى

المدلول للفظ متحدا ايضا اذ المفروض عدم الاختلاف في اصطلاح
المخاطب وهذا بناء على ان خطابات الشارع مختصة بالحاضرين وان
حكم الغائبين والمعدومين مستفاد من النص والاجماع على ثبوت
الاشتراك في التكاليف كما هو رأي المعظم اذ على القول بعموم الخطاب
وتناوله الغائبين والمعدومين ايضا بالاصالة يمتنع فرض اتحاد عرفهم
المخاطبين في المسئلة المفروضة كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة
متخالفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم ان الواجب
على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المعتاد عندهم حيث
ان الجميع مخاطبون بالخطاب والمفروض تقديم اصطلاح المخاطب
وهو غفلة من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما
يقولون به مع اتحاده وكونه بمنزلة الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح
اما مع التعدد والاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم
الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا في معان مختلفة في استعمال
واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمال فلا يحمل
اللفظ عليه الثالث لزوم اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب
على عرفها واصطلاحها لزم تكليفها بمقتضى ذلك العرف والاصطلاح فيلزم
اختلاف التكليف باختلاف الاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك
التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف المكلفين في التكليف واقع فان تكليف
المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف الجاهل
لان الاختلاف الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف
الاجسام والالوان والابدان والاكوان والاختلاف بما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار
والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم

العالم غير تكليف هو

وامام

ان الاختلاف

ان الاختلاف في الاصطلاح من قبيل القسم الاول فانه لا يقتضي اختلاف
مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف حكم
الشيء الواحد باختلاف التسمية واختلاف العرف والعادة فان المكيل والموزون
والمعدود لا يصح بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعدا واذا تغير
العادة فيه تغير الحكم وجاز بيعه من دون ذلك ولو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن
دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة دون غيره وايضا فان الماكول والملبوس
اي ما جرت العادة باكله او لبسه لا يصح السجود عليه ولو فرض تغير العادة في
ذلك جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه في بعض المواضع دون بعض مع انتفاء
الغلبة فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف
التسمية مسلم اذا حصل في الشيء تغير يمكن استناد الاختلاف اليه ولو كان الصفات عينا
كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلفت تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الاختلاف
بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا
تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام الشرعية فان حكم الماء الطهورية
وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاستدلالية
ان الاحكام الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف
وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فافهم ذلك وهذا
كله اذا كان اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله
بالتتبع او الاجتهاد وجب ذلك الا اذا اتحد عرف المخاطب وقلنا بتقديمه فيرجع
الى صورة العلم والا فالمتجه فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب وان قلنا بتقديم عرف
المتكلم مع العلم او التوقف في ذلك لحصول الاجمال في المراد احتمالان اصحهما الثاني
لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم يقتضي الحمل عليه مطلقا ولو مع الجهل والا فلا
اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم المخاطب وان كان متحدا

وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد فيتحقق الاجمال ايضا
وقد علم مما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرفي المتكلم او المخاطب مع
اتحاده او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى الكلام
مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال
ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات
المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين حال صدور الخطاب
عنه فلو كان الحاضر في زمان الصدور بعضهم وكان الباقون معدومين او غائبين
عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع فضلا لاختصاص الخطاب بالموجود
الحاضر وعدم تناوله للمعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فاتمام الحكم المذكور في هذا
اذ لا يظهر فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو يتحقق حكم الحاضرين خاصة
وبحال هذا لا يتوقف العلم بتكليف الحاضر طريق الى العلم بتكليف الغائب فيتحقق
مهم من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف
الغائب لاصل اشتراك التكليف والبناء عليه مسلم لاصل الحكم في حق الحاضر ولا
يصح البناء عليه لاستحالة بناء الاصل على ما يبطل به الاصل وايضا فان العلم بتكليف
الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات المختلفة زمان
الصدور والعلم بحضور اربابها في مجلس الخطاب وهما لا يكاد يتحقق في هذا الزمان
فان اختلاف الاصطلاح وتعدده في زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد
زمان الصدور والشك في ثبوته باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد
الوضع ولو قيل بالاقتضاء فيه او خص الحكم بما اذا علم ذلك علو بالنقل فاختلاف
الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات المختلفة في
مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور والاجتماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب
موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور والاجتماع فتكليف الحاضرين بمقتضى

اصطلاحاتهم

اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغائبين كذلك الا اذا ثبت ان وحدة
التكليف والاصطلاح تقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما
دلت على اشتراك التكليف بينهم لا تقتضي كونه بهذا الوجه كما هو واضح وعلى
التنزل انا لو لا نحتاج استقرارا بعد ما هو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه حرج
يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شيء من المفاسد المذكورة في الدليل هنا
ان التعدد المعنى الخارج الذي ابطله المستدل ما عدا عرف المتكلم والمخاطب
والا فالواجب بحسب الينبوع الثاني التوقف ثانيا فقد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة
من الخطاب الشرعي لما يلزمه من المفاسد واذا اشترك هذا الوجه غيره في القضايا
لتعيين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين المراد الى ورود القرينة
المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نم اتحاد المعنى المراد من كل طائفة فان
متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما يفهمونه وجب على الجميع الحمل على الجميع لا
شتراك التكليف وعمومه وادعاء القطع بذلك كان لاجل انه يلزم تعدد المعنى
المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى
المراد من اللفظ يتعدد ح وان كان المراد من كل طائفة واحدا فيجوز احدهما
دون الاخر بحكم وان كان الاصل تعدد التكليف فقيد ان ذلك جائز ولا فيه
قطعا وربما كان ذلك لوجه لتمام عليه رفع الاجمال في المشترك الخالي عن قرينة التعيين
اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى خارج
عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه باسرها للقطع بابطال المعنى
من كل كلام فتعين ان يكون المراد احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد
منها وانتم لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالنسبة الى
المخاطبين الموجودين وقت الصدور الحاضرين في مجلس الخطاب واما غيرهم
هؤلاء من المعدومين والغائبين فلا يتم التقرير المذكور في حقهم فان الخطاب

بين المختلفين واشتراك التكليف بينهم

الشرع ليس موجها اليهم حتى يرد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض او الخارج

عن الكل حتى يثبت المط ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين ايضا

لان اقصى ما هناك فرض وقوع تعدد العرف والاصطلاح في زمان الصدور

مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب وهو لا يجدي

نفعا في اثبات الحكم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا تقتضي

المشاركة في التكليف ويتوجه على الوجهين جميعا ان حمل الخطاب على

الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو ظ ومتى

اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف الغايب اما مط بناء على ان الموافقة

في الاصطلاح لا تقتضي المشاركة في التكليف او في صورة المخالفة وحدها كما اذا

للغائبين عرف عام او خاص مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع

حمل الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم

ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع

الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار

ذلك الخطاب وهو بط بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله جميع المكلفين

بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين

بنفس الخطاب على ما يقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا القول متوجها

اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون احد العرفين اولى بالاعتبار من الآخر

لكن القول بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه العلامة طاب ثراه فلا

يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات

المختلفة بما يلزم من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب

على تقدير صحته لا يجدي بطائل في تصحيح هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على

تقديم عرف المخاطب بالكسر المراد وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه

الى

الى كل طائفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة على عرفها المختص

بها او مرجعه الى التعدد بحسب الخطاب واتحاد في المخاطب في كل خطاب وح فلا يلزم

اختلاف في معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك

ظ ولا اختلاف في التكليف باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ

الوارد في الخطاب لا اتحاد الخطاب نفسه فتامل قوله الاصل في الالفاظ ان يكون

مستعملة فيما وضع له حتى يثبت المخرج لا ريب في ان اللفظ اذا كان حقيقة

في معنى مجازا في معنى آخر فالواجب حمله على معناه الحقيقي متى استعمل مجردا

عن القرائن لان فائدة الوضع تفهيم الموضوع له بنفسه فلو لم يجب الحمل عليه

لعري الوضع عن الفائدة ولان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق

فيتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة [في الهامش: ۴]

يستلزم الاغراء بالجهل وتكليفنا بالباطل وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل

وانزال الكتب فان الفائدة العظمى فيهما حصول النظام بتبليغ الاحكام

الموقوف على المخاطبة والافهام ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا

بلسان قومه ليبين لهم وما ورد من انه سبحانه اجل من ان يخاطب قوما بخطاب

ويريد منهم خلاف ظاهره بلسانهم وما يفهمونه ولانه لو لم يجب الحمل على

الحقيقة لوجب الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلان وجوب التوقف

لا يكون الا للاجمال في اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد منه والحكم بكون الالفاظ

مجملة مترددة بين حقايقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق [في الهامش: ق]

على وجود اللفظ المحكم الدلالة وعدم الانحصار في المجمل واما الثاني

فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وهو خلاف الاجماع اذ من الممتنع ان يعين الواضع لفظا لمعنى ثم [في الهامش: ۲ في تلك اللغة]

يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة ولان اللفظ اذا تجرد

عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما

والثلثة الاخيرة باطلة لان من شرط المجاز وجود القرينة الصارفة عن المعنى
الحقيقي والمفروض انتفاؤها فيستحيل الحمل عليه والحمل عليهما يقتضي كون
اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقة والمجاز او مشتركا بينهما وهو باطل بالفرض
والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالالفاظ المهملة والمفروض خلافه
فتعين الاول اي الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب فثبت ان الاصل في اللفظ
ان يكون محمولا على معناه الحقيقي حتى يدل دليل على ارادة المجاز وهذا احد
معنيي قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل وحاصله
ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازا في آخر ثم اطلق في الكلام من دون
قرينة تدل على ارادة المتكلم معناه المجازي فان الواجب حمله على الحقيقة دون
المجاز واصل الحقيقة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه بل هو محل وفاق بين الجميع
والقول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة او التوقف في تعيين المراد من اللفظ
اذا دار بينهما على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤيده كله
ويحققه فان ترجيح هذا المجاز والتردد بينه وبين الحقيقة ليس لاجل كونه مجازا
بل لخصوصيته وتميزه عن غيره بالاشتهار المقتضي للترجيح او التعادل
وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة ورجحانها بالنظر الى ذات اللفظ كما هو المقصود
كيف ولولا ان المجاز على خلاف الاصل لكان القول بترجيحه هنا متعينا لانه
اذا كان راجحا او مساويا بدون هذا الرجحان لكان راجحا معه قطعا فلا يصح النزاع
في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم كونه حقيقة فيه او مجازا
لفقد دلائل الحقيقة والمجاز وحصول الاشتباه في تحقق الوضع وانتفائه
فهل يجب الحكم بالحقيقة بمجرد الاستعمال فيكون الاصل في الاطلاق الحقيقة بهذا المعنى
ايضا اختلف العلماء في ذلك والمشهور بين الفقهاء والاصوليين سيما المتأخرين
الحكم بالحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده وذهب السيد

المرتضى

المرتضى وجماعة من القدماء الى القول بالحقيقة مطلقا وان تعدد المعنى ومقتضى ذلك
ان الاصل في اللفظ المستعمل في المعنى المتعدد ان يكون مشتركا بين معانيه كلها الى ان يتحقق التجاوز
وان المجاز لا يصار اليه في شيء الا بالدليل وقال في مفتتح كتاب الذريعة واقوى
ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون
معلوما من حالهم ضرورة ويتلوه في القوة ان يستعملوا اللفظ في
بعض الفوائد ولا يدلونا على انهم متجوزون بها مستعيرون لها فيعلم انها
حقيقة وقال في فصل الامر بعد اختيار القول بالاشتراك بين الوجوب والندب
انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف
والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل وقال
وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها
في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة ومثل ذلك ذكر في مبحث المرة و
التكرار والفور والتراخي وفي مسئلة الفاظ العموم والاستثناء المتعقب
للجمل وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا البناء وبالجملة فهذه الدعوى قد تكررت من
السيد رضي في تضاعيف الكتاب المذكور وغيره وقد تصدى لاثباتها وبيانها في مسئلة
الفاظ العموم ببسط من الكلام كما هو دابه وعادته ونحن ننقل كلامه
الكريم في مقام الاحتجاج مفصلا متبوعا بما يتوجه عليه من النقض والايراد ان شاء الله
واعلم ان البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين الاول اللفظ المتحد المعنى
والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق وما يتوهم من قول الفقهاء والاصوليين في مطاوي
مباحث الفقه والاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان العام لا دلالة
له على الخاص تحقق الخلاف في هذا المقام وان في المسئلة قولا ثالثا هو ان
الاستعمال لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز سواء كان المعنى متحدا او متعددا
وقد يتخيل مع ذلك ان هذا هو القول المشهور حيث يرى في كلامهم متكررا في

كتب الاصول والخلاف مقطوعا به عند الاكثر وبهذا فاسد فان الفقهاء والاصوليين
انما قالوا ذلك ردا على من زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه
السيد المرتضى ومن وافقه ولذا ترى انهم كثيرا ما يقولون ان الاصل في الاطلاق
الحقيقة مع الشك في الوضع وربما قالوا المجاز خير من الاشتراك وذلك اذا
تحقق وضع اللفظ لمعنى وشك في غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة
في صورة الاتحاد والحقيقة والمجاز مع التعدد لما صح ذلك والمراد من قولهم
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ان الاستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة لانه جنس
للحقيقة والمجاز والجنس لا يدل على بعض انواعه بعينه فلا يكفي اثبات الحقيقة
الاستعمال كما يدعيه القائلون بالاشتراك بل لا بد في الدلالة عليها من امر آخر غير
الاستعمال المشترك بينها وبين المجاز وان اتحد المعنى المستعمل فيه وثبوت الاصل
فيه عندهم لا يقتضي كونه لاجل الاستعمال من حيث هو استعمال بل يمكن ان يكون
لدليل آخر والاظهر ان المراد نفي الاستعمال مع قطع النظر عن وحدة المستعمل فيه
او تعدده او الاستعمال مع تعدد المعنى لا يدل على الحقيقة بل يحتملها والمجاز
وان كان في المعنى الواحد دالا عليها ويشهد لذلك قول السيد وما استعمال اللفظ
الواحد في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة
اذ لولا ان اقتضاء الحقيقة بنفس الاستعمال في المعنى الواحد من المسلمات
عند الجميع لم يكن في التسوية بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد دلالة على
ما ادعاه من دلالة الاستعمال على الحقيقة مع التعدد وظهور منها لا ينفي
الموجود في كلام القوم ليس الا قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل
وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما ان الاصل في اللفظ الذي له حقيقة ومجاز
في غير ارادة معناه الحقيقي اذا استعمل في الكلام مجردا عن القرينة وثانيهما
ان الاصل في اللفظ المستعمل في معنى كونه حقيقة فيه موضوعا له ان لم يوجد ما ينافي

شيء

شيء من ادلة المجاز والاتفاق على ان الاصل هو الحقيقة وان المجاز خلاف
الاصل لا يقتضي الاتفاق على كلا المعنيين وانما يقتضي الاتفاق على احدهما وهو
فان المعنى الاول محل وفاق عند الجميع فقط فمن اين يثبت الاتفاق على
الثاني كما هو المطلوب لانا لا ندعي الاتفاق على المعنى الثاني بعينه من الاتفاق على اصل
الحقيقة في الجملة بل ندعي ثبوت الاتفاق فيه بما يثبت به الاتفاق في المعنى
الاول فان الوجه الذي به نعلم الاتفاق في الموضعين واحد وهو تكرر الحكم
في كلامهم على وجه القطع من دون نكير كما انهم يستعملون اصل الحقيقة في
كلامهم بالمعنى الاول قاطعين عليه من دون تردد ولا اشعار بالخلاف فيه
فكذا المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع وايضا فان الاصوليين صرحوا في
هذه المسألة اي مسألة تعارض الاحوال بان الامور العارضة للالفاظ
المخرجة لها عن الاعتدال الموجبة لحصول الاختلال فيها والاختلال بها هي
الخمسة اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وان حصول
كمال المقصود من اللفظ موقوف على انتفاء هذه الاحوال فانه اذا انتفى
عنه احتمال الاشتراك والنقل كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى احتمال المجاز والاضمار
كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد تلك الحقيقة
بكمالها وبذلك يحصل الفائدة المقصودة من اللفظ وهو فهم معناه منه بتمامه
ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ هو الحقيقة الواحدة التامة واما ما عدا ذلك
فهو خارج عن الاصل فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل ولذا ترى ان اكثر الاصوليين
اقتصروا في تعارض الاحوال على الصور العشرة الحاصلة من ملاحظة
هذه الخمس بعضها مع بعض ولم يتعرضوا للصور الخمس الحاصلة من دوران
الحقيقة مع كل من هذه الخمس لوضوح حكمها والاتفاق على تقدم الحقيقة فيها ومن
ادخل الخمس في المسائل كالمصنف قطع بتقدم الحقيقة في الجميع من دون نقل خلاف فيه

المسئلة ولا تردد في الحكم وايضاً المستفاد من كلامهم في بيان ان المجاز على خلاف الاصل
ارادة كلا المعنيين من الاصل المذكور فان بعضهم عللوا الحكم بما انما ينطبق على
المعنى الثاني دون الاول قال في غريب البحث الثاني في انه على خلاف الاصل والا لما
حصل التفاهم حال التخاطب ولانه مع تجرده لو حمل على المجاز لكان حقيقة فيه ولو حمل
عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله و لتوقفه
على وضع سابق ونقل وعلاقة والمتوقف على الاول اولى وقال في المنهاج المجاز
خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة والنقل ولاخلاله بالفهم ومن
المعلوم ان اصل الحقيقة مما اتفق عليه جميع الاصوليين فاذا كان المراد منه كلا
المعنيين جميعاً كان كلاهما اجماعياً فيثبت الاتفاق في المعنى الثاني كما هو ظاهر اللفظ وبذلك
على ذلك صرح بان العلامة في النهاية احتج على ان المجاز خلاف الاصل بالاتفاق في
على ان الاصل الحقيقة واستشهد على ذلك بما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف
الفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بئر فقال احدهما فطرتها اي اخترعتها وعن
الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقاً
اي ملآن قال فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة
لما ساغ ذلك واطلاق كلامه منزل على صورة اتحاد المعنى لاشتهار الخلاف في تعدده مع ا
واختيار الاكثر ومنهم العلامة رجحان المجاز على الاشتراك مع ان الظاهر من الحقيقة في
هذه المواضع الحقيقة المتحدة ولذا كان دوران اللفظ بين المجاز والاشتراك
غير الدوران بينه وبين الحقيقة والدليل على ان الاصل الحقيقة مع اتحاد
المستعمل فيه مضافاً الى ما سبق وجوه الاول ان الظاهر من استعمال اللفظ في المعنى الواحد
انه حقيقة فيه فان المتتبع لاحوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا
اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع له
معنى بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ

للمعنى

ولا بد انما الحقيقة مع اتحاد المعنى

للمعنى بوجدانه في اللغة مستعملاً فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد
فان تعريف اللغات بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة وانما تعرف اللغات
غالباً باستعمال اربابها وبواسطة الترديد بالقراين كما في تعليم الاطفال
ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى ولم يدر
يرجح عنده كونه حقيقة له موضوعاً بازائه وكل من حصل لغة لم يزد على ان
تصفحها وتتبع استعمالات اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع الى ظهور النص او شيء
من الامارات المقررة ليس بمسموع وايضاً الظاهر انه لا نزاع في دلالة الاستعمال
على الوضع في الجملة وانما الخلاف في دلالته عليه مطلقاً والكلام المنكر من السيد
في مقام التسوية بين المعنى الواحد والمتعدد في الدلالة على الحقيقة حيث يؤذن
بالوفاق في المعنى الواحد كما اشرنا اليه وقول الفقهاء والاصوليين الاستعمال
لا يدل على الحقيقة محمول على نفي الدلالة مطرداً كما علمت قال بعضهم لك
ولذا ترى انهم لا يطلقون هذا القول الا في تعدد الوضع وربما توهم ما يتعين
به المقصود كقولهم المجاز خير من الاشتراك الثاني لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما
استعمل فيه لكان مجازاً لا حقيقة له اما انه مجاز فلان المفروض انه قد استعمل
فيما استعمل فيه استعمالاً صحيحاً والاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز وليس حقيقة بالفرض
انه قد استعمل فيه استعمالاً فيكون مجازاً واما انه لا حقيقة له فلانه لم يستعمل فيما
وضع له واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق والمجاز لا حقيقة له اما
ممتنع او ممكن غير محقق الوقوع او موجود نادراً وذلك لان الاصوليين اختلفوا
في استلزام المجاز للحقيقة فالاكثر ومنهم السيد المرتضى على الاستلزام نظراً الى ان
المعتبر في الحقيقة شيئان الوضع والاستعمال وكلاهما متحقق بتحقق المجاز اما الوضع
فلان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له فلا يتصور
وجوده بدونه واما الاستعمال فلان الوضع يستلزمه والا لعري عن الفائدة فان

الكلام في استلزام المجاز الحقيقة وعدمه

استلزام صح

قد نسب عنوان الكلام في وضع المبهمات الى الاكثر ان المجاز لا يستلزم الحقيقة

الغرض من وضع اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه فاذا انتفى الاستعمال انتفى
الوضع وقيل المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا
يستعمل فيه بل فيما يناسبه ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان التجوز من
فوائد الوضع وهو حاصل على ان الوضع لفائدة لا يستلزم حصولها اذ ليس
كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ادعى الوقوع
تمسكا بامثلة بادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان بناء على
انها وضعت لمعان لم يستعمل فيها اصلا ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم القطع
بانتفاء الاستعمال في الامثلة المذكورة ولا بكونها في معانيها التي يستعمل فيها
مجازات لاحتمال النقل على ما هو الظاهر ولا يلزم من ذلك استعمالها في تلك المعاني مجازا
اذ النقل كما يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى الثاني الى ان يهجر الاول فكذا
الاستعمال في الاول مع تعيين الثاني وقد علم من ذلك ان امر المجاز الذي لا حقيقة له
دائر بين الامور الثلثة المذكورة كما قلنا والامر مبني على تقدير الامتناع
واما على التقديرين الاخيرين فلان المسئلة لا يحمل على ما لا يتحقق له
ولا على ما لا يتحقق له الا نادرا بل المسئلة يتبع الاعم الاغلب ويلحقه ومقتضى
ذلك كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه فيتعين القول به فان قلت قد
تمسك بعض من نفى الاستعمال بمثل قولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة
الليل من المركبات وهذا يقتضي وجود المجاز الذي لا حقيقة له وكثرة وقوعه في
اللغة فان هذه المركبات لا تحصى كثرة قلت البحث في هذه المسئلة
مقصور على المفردات التي يصح وقوع الاشتباه في حقائقها واما المركبات
فان الوضع فيها نوعي مطرد فلا يقع الاشتباه في مدلولاتها على ان
الدليل المذكور فاسد لانه مبني على الخلط بين تحقق المعنى الحقيقي بحسب الوضع
وتحققه في الواقع والفرق بينهما جلي فان المعتبر في صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى بالاعتبار

الاول دون الثاني ولاستحالة الكذب الثالث لما ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
بمعنى وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي مع انتفاء الصارف في الارادة ثبت الاصل
بالمعنى الذي ذكر هنا ايضا اذ المفروض ان اللفظ لم يستعمل الا في معنى واحد
فاذا كان الاصل ان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي لزم كون اللفظ حقيقة
فيه فقط لا يقال اتصاف المعنى بكونه حقيقيا فرع الاستعمال فيه فما لم يعلم
ذلك لم يمكن الحكم بارادته منه لانا نقول السبب الحقيقي لحمل اللفظ على المعنى
ليس الا وضعه له وتعيينه بازائه واما الاستعمال فذلك لا دخل له في اقتضاء
الحمل اصلا وان توقف عليه اسم الحقيقة عرفا ووصف المعنى بالحقيقة في
محمول على الحقيقة بالقوة فلا اشكال فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول
الى ان الراجح ارادة الحقيقة مع العلم بالوضع والشك في تعيين المعنى
المراد وبالمعنى الثاني الى ان الراجح اعتقاد الحقيقة مع العلم بالمراد والشك
في ثبوت الوضع فالاصلان المذكوران متنافيان فكيف يلزم من
احدهما ثبوت الآخر قلنا لا تنافي بين الاصلين المذكورين لان العلم بالوضع
المعتبر في الاصل بالمعنى الاول هو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر سواء كان الموضوع له
معينا عند السامع او مبهما فانا نعلم ان المقتضي لارادة الموضوع له من اللفظ
ليس الا وضع اللفظ له واما علم السامع بالتعيين فذلك لا دخل له في اعتقاد ارادة
الموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه وان كان له دخل في تعيين المراد وتشخيص
المعنى فانه متى علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى المعين علم ان مراد المتكلم منه ذلك
المعنى بعينه من دون تردد واما اذا علم انه حقيقة في معنى ولم يعلم ان ذلك المعنى ما هو فانه
وان علم ان المراد من اللفظ معناه الحقيقي الا انه لما كان المعنى الحقيقي مبهما عند السامع
لم يحصل له القطع بتعيين المراد من اللفظ وح فلا فرق بين صورتي العلم بالتعيين والجهل
من حيث العلم بارادة الموضوع له في نفس الامر وانما الفرق بينهما من حيث التبيان والاجمال

في المعنى المراد وهذا لا يقدح في اصل الارادة كما هو واضح ثم ان الجهل بالوضع للمعنى كما في
الاصل بالمعنى الثاني يتصور على وجهين احدهما جهالة الوضع نفسه كما اذا انفردت معاني
اللفظ فكان اللفظ حقيقة في احدهما واشتبه حال الباقي فان الشك هناك في اصل الوضع
وثانيهما الجهل بتعيين الموضوع له كما يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى وحصل الشك في تعيين
ذلك فان الوضع وان كان في الجملة معلوما في مثل ذلك الا ان الجهالة فيه متحققة بالنسبة الى
الاخصوص المعنى فهذا المقسم قد حصل فيه كلا الشرطين شرط الاجراء بالمعنى الاول وهو العلم
بالوضع في الجملة والاصل بالمعنى الثاني وهو علم العلم بثبوت الوضع في الواقع
ان المستعمل فيه واحد لعلى لا يعني ان يكون المستعمل فيه هو الموضوع له فقط والعلم بالمعنى
المراد بمقتضى القرينة لا ينافي التمسك بالاصل الاول فان كلا من الوضع والقرينة
امارة موجبة للعلم بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فان الممتنع تعارض
العلل دون الامارات وانما اعتبر الجهل بالمراد لان ثمرة الاصل المذكور انما تظهر اذا كان
المراد مشتبها اذ مع العلم به لا حاجة الى التشبث بالاصل لثبوته بالقرينة
فاعتبار الجهل بالمراد تحقيق لفائدة الاصل وليس شرطا في حجيته واعتباره ولا يبعد
ان يكون المراد من الجهل بارادة المعنى هو فرض كونه مجهول الارادة كان يقطع النظر
عما يدل على الارادة ولا يلتفت الى ذلك حتى يصح الاستناد فيه الى الاصل وهذا
كما في جميع المطالب المستدل عليها بالوجوه المتعددة فانه في كل دليل منها
تفرض المطلب مجهولا ويقطع النظر عما عداه من الادلة الاخر ليحصل الدليل
والجهل بهذا المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى التاسع ان المعهود من اهل اللغة
بيان الوضع وتعريفه هو لا تتمايطرق الترديد بالقرائن واما التصريح بالوضع كان يقال
وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى وهذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فذلك غير معهود
منهم بل لا يكاد يتحقق ذلك الا في وضع الاعلام والعرفيات الخاصة واما الاوضاع الاصلية فطريق
تعريفها عندهم العلم بالترديد بالقرائن وكعلم بالوضع بهذا الطريق لا ينفك عن

العلم بالاستعمال ومع ثبوت الامرين الوضع والاستعمال فلا ريب في ثبوت الحقيقة
الخامس الحقيقة اولى من المجاز فيجب حمله عليها مع الشك لنا ان الاولية ان
المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما مع القرينة
فهو لا محالة يستدعي امورا اربعة وضعه اولا لمعنى ونقله عنه الى آخر وعلاقة
بين المعنيين وقرينة صارفة عن الاول والحقيقة انما تتوقف على الاول خاصة
فكان اولى الثاني ان اللفظ لو استعمل في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند
الاطلاق اذ ليس هناك آخر حتى يسابقه في الفهم ويتبادر المعنى دليل الحقيقة فان قلت
اتحاد المعنى المستعمل فيه مجرد فرض لا تحقق فانه ما نجده من الالفاظ المستعملة
نوى انه يستعمل في اللغة في اكثر من معنى ووجود لفظ لا يستعمل الا في معنى واحد
وان كان ممكنا عقلا الا انه ليس في الالفاظ ما يمكن لنا القطع بكونه كذلك
قلت ليس المراد من اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل اللفظ في معنى واحد ولا يستعمل
في غيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا حتى يرد ان وجود مثل ذلك في اللغة غير معلوم
بل المراد منه ان يكون المعنى الذي يحتمل كون اللفظ مستعملا فيه على وجه الحقيقة
واحدا سواء استعمل في غيره على سبيل المجاز او لم يستعمل في غيره اصلا ومثل
اللغة كثير جدا فلا نغفل المقالة الثانية وحكم ما زاد على المعنى الواحد وقد عرفت
الحال في ذلك وان الاكثر على انه مجاز خلافا للسيد ومن وافقه حيث قالوا انه
حقيقة ايضا المجاز المشهور امور الاول ان الحقيقة موقوفة على الوضع الحادث
والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول
لصحته بخلاف الحقيقة الثانية لا يقال هذا معارض بتوقف المجاز على الحقيقة والاصل
عدمها لان العلاقة لا بد منها في محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة
لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في
الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المصحح من وضع

او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول فيصح نفيه بالاصل واما الالتفات
الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات
الى الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع
فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض الثاني غلبة المجاز
على الحقيقة في اللغة فان اكثر الالفاظ المستعملة في معان متعددة مجاز فيما عدا
واحد منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة
له اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى
كان المجاز غالبا تعين الحمل عليه لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب كما مر مرارا ومرجع الغلبة
بالمعنى الذي ذكرنا الى غلبة المجاز على الاشتراك وهي بهذا المعنى مما لا ريب فيه وان
توهم خلافه بعض من رجح الاشتراك وسيجيء التنبيه عليه مع جوابه ويلوح من
كلام القوم اطلاق غلبة المجاز على معان اخر غير ما ذكرناه الاول ان الاستعمالات المجازية في
اللغة اكثر من الحقيقية الثاني ان استعمال كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته
وغلبة المجاز بهذين المعنيين ممنوعة بل بطلانهما مقطوع به اذ لا ريب
في ان الاستعمالات التي تدور بين اكثر الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم ليس بمجاز
وان كان اكثر استعمالات اقل الناس كالخطباء والشعراء كذلك على ما ادعاه بعضهم
وذلك ايضا فيما يختص به من الخطب والاشعار لا مطلقا فان قلت المقصد الاصلي
في علم الاصول هو البحث عن الفاظ القرآن والحديث والغالب فيهما هو المجاز لانهما
اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاعه ليس الا باشتماله على اللطائف
والنكات الزائدة التي لا تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك
يكون الكلام مفيدا لاصل المقصود من دون اعتبار امر زائد عليه فلا يكون بليغا
ومن المجاز هو الغالب في كلام الخطباء والشعراء فان هؤلاء لما ارادوا ان يكون
كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبذولة

الاشهر

ادعاه صح

وبحر

وهجر الحقائق المغسولة عدلوا الى المجازات الرائقة والاستعمالات الفائقة فاكثروا
منها في استعمالاتهم حتى صار من الغالب على كلامهم قلنا ليس من شروط بلاغة
الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة
في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظم والتأليف وسلامته عما يخل
بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا
كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه
الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا
يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها اصلا او لا يكون مجموع الكتاب بتمامه بليغا
وكلاهما باطل بالضرورة فان القرآن في اعلى طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك
فليس مقصورا على المجاز لما يرى من استعماله على الحقيقة بل هي فيه اكثر من ان تحصى
فان اريد ان الحمل على المجاز شرط في البلاغة فهو مع منافاته للدعوى الغلبة فاسد
بما عرفت من بطلان الشرطية وان اريد ان البلاغة في الكلام انما تحصل غالبا
بالمجاز فذلك ممنوع خصوصا في كلام الشارع فان الغرض الاصلي منه هو التبليغ
والاعلام دون الاعجاز والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال الحقيقة دون
المجاز ولذا ترى ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث هو الحقيقة وان المجاز فيهما
قليل جدا بالنسبة اليها خصوصا فيما يتعلق منهما بالاحكام وغلبة المجاز في كلام
بعض البلغاء كالخطباء والشعراء على تقدير تسليمه لا يقتضي غلبته في كل
كلام بليغ فان مقاصد البلغاء مختلفة وربما كان المجاز اوفق بمقاصد بعضهم
فيغلب استعماله في كلام ذلك البعض دون غيرهم ثم انا لو سلمنا غلبة المجاز باحد
هذين المعنيين مطلقا او في كلام البلغاء فذلك لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة
فان غلبة المجاز على الحقيقة لو كانت موجبة لتقديمه عليها لكان احق المجازات
بالتقديم على الحقيقة واولاها بالترجيح عليها تخصيص الفاظ العموم فانه

حد صح

قد بلغ من الشيوع والغلبة حدا لم يبلغه شيء من انواع المجاز وقيل في المشهور
ما من عام الا وقد خص ومع ذلك فقد اطبق العلماء على وجوب حمل صيغ العموم
على حقيقتها التي هي الاستغراق فيما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص
وكثرته ولا جعله مانعا عن الحمل على الحقيقة فضلا عن ان يرجح به المجاز وايضا
لو كانت الغلبة مقتضية للترجيح لزم ان لا تستقر الدلالة على الحقيقة في شيء
من الالفاظ وان لا تكون الحقيقة هي الاصل الراجح عند تجرد القرينة والتالي
باطل بالضرورة فكذا المقدم فان قيل ما بال الغلبة ههنا لا توجب تقديم الغالب
وترجيحه ونحن نرى انهم يستندون اليها في غير هذا المقام وما الفرق بين هذه الغلبة
وغيرها حتى اختلفتا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة
المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانها
غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا
كل مجاز ثم لا يخفى ان غلبة استعمال المجاز باحد المعنيين لو اقتضت الترجيح
رجحان ارادة المجاز لا رجحان كون المعنى المشكوك مجازا كما هو المطلوب الا ان يدعى ان
الاول ملزوم للثاني وفيه تامل الثالث ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني
الحقيقية وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى ان اريد بالمعنى المجازي ما يصح
اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل فيه بالفعل على خلاف الاصطلاح واما اذا
اريد منه معناه المصطلح الماخوذ فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالظاهر ثبوت الغلبة
اذ الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز ويلزم منه ان المجاز اكثر من الحقيقة
الرابع ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي وغلبة المجاز بهذا
المعنى ثابتة ايضا ان اريد المجاز بالقوة او حمل الحكم في القضية المذكورة
على الغالب والا فيمنع تحققها اذ من الالفاظ ما يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي
ولا يستعمل في غيره اصلا او كان يستعمل فيما يساوي الحقيقة او ينقص عنها فلا

تحقق

تحقق اكثرية المجاز في مثل ذلك الخامس ان اكثر المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات وهذا
يقرب من المعنى الثالث والظاهر ثبوت هذا المعنى ايضا واعلم انه قد يحكى عن جماعة من اهل
اللغة انهم قالوا ان اكثر اللغة مجاز وان الفقهاء والاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك
في مقام ترجيح المجاز او تساويه على اولوية الحقيقة حكاية عن محققي اهل اللغة و
اهل اللغة الاصوليين في كتبهم قولا بان المجاز هو الغالب وضعفوه
وربما نسبوه الى ابن جني وقد قال في النهاية البحث الثامن في ان المجاز ليس غالبا
قال ابن جني اكثر اللغة مجاز فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس
بيننا والجميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم
البطلان واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه
ضربته انه لم يكن قد ضربته من جميع جوانبه وههنا مجاز من وجه آخر فانك
اذا قلت رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اسما الى هذه الجملة المشاهدة
الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شيء من ذلك
فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب وقد استدل الينا فكان مجازا
مع ان الرؤية انما تعلقت بسطحه الظاهر وليس ذلك حقيقة زيد انما هو خارج عنه
او جزء منه واجاب عن الاول بان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي ومن لا تستلزم
وحدة ولا كثرة وعن الثاني بان التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف
والظاهر ان المراد بالغلبة في هذا القول غلبة المجاز باحد المعنيين الاولين كما يشعر
به الحجة المنقولة وفيما حكي عن محققي اهل اللغة هي الغلبة باحد المعاني الثلاثة
المتاخرة وبهذا يندفع التناقض الذي يتوهم من كلام الاصوليين حيث انهم
اطلقوا القول بغلبة المجاز وتلقوه بالقبول في حكايتهم اياه عن محققي اهل اللغة
في مقام الاستدلال ووجه الاندفاع ظاهر مما قلنا وكذا يندفع التناقض المتوهم في
كلام الاصوليين والفقهاء حيث انهم تارة يقولون الاصل في الاطلاق الحقيقة واخرى ان اكثر اللغة مجازات

وجه الاندفاع ان مراد القوم من القول الاول ترجيح الحقيقة مع الشك في تعيين المراد
ومن الثاني ترجيح المجاز مع الشك في الوضع فلا تناقض لانه لا تناقض بين القولين
انما يلزم لو كانت غلبة المجاز موجبة لترجيحه وقد قضى انها لا توجب ذلك لان الفقهاء والاصوليين
انما يشترطون الغلبة المجاز على الحقيقة في مقام ترجيح المجاز او عدم اولوية الحقيقة كما
اومأنا اليه فلولا ان مرادهم ما ذكرناه لزمهم التناقض قطعا وكان ما ذكروه من عدم اشتراط الغلبة
الترجيح ارادوا اخر علمهم مع التناقض لا ارتفاع له كما لا يخفى فان قيل لو كانت غلبة المجاز بالمعنى
الذي ذكرتم مقتضية لترجيحه مع الشك في الوضع وجب القول بترجيحه وان اتحد
المعنى قلنا نعم يلزم ذلك لو استمرت الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك فان المجاز
الذي لا حقيقة له لم يثبت بعد فضلا عن ان يغلب عليها الثالث ان الغرض الاصلي المقصود في
الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة
القرينة متحققة في المجاز والدلالة على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة بعد تعينها
وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك يخل بالفهم ويحوج
الى نصب القرينة ولذا تقرر ان الاصل في كل لغة والاساس الذي عليه يبتنى
الفهم والتفهيم فيما هو الوضع للمعنى الواحد ولا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل
احتج القائلون بالحقيقة الشرعية بوجوه الاول ما ذكره السيد المرتضى ان استعمال اللفظة
في الشيئين او الاشياء ليس كاستعمالها في الواحد في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال
في الواحد يدل على ان اللفظ حقيقة فيه فكذا المتعدد قال في بحث الفاظ
العموم بعد نفيه اللفظ المختص به بحسب اللغة وادعاء اشتراكه بما بين الرتبة
وبين الخصوص الذي يدل على ذلك ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل
تارة للخصوص واخرى في العموم الا ترى ان القائل اذا قال من دخل داري
اهنته او اكرمته لا يريد الا الخصوص وقلما يراد به العموم ويقول لقيت
العلماء وضيفت الشرفاء وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا

معلوم

معلوم ضرورة مما لا يقع في مثله خلاف والظاهر من الاستعمال اللفظ في شيئين انها
مشتركة بينهما وموضوعة لهما الا ان يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالها
في احدهما متجوزون وبالجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها العموم
والخصوص وهو الذي اعتمدناه فان قيل دلوا على انه بنفس الاستعمال تعلم الحقيقة
وهذا ينتقض بالمجاز لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه
الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوه في العموم فانا نخالف في ذلك ونذهب
الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم انما تعلم
باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم
متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين
وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان
اللفظة قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة
له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان تكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال
وانما ننتقل في اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه
لان استعمال المجاز لو تجرد عن توقيف ودلالة على ان المراد به المجاز لا الحقيقة لكنا
نقطع به على الحقيقة لكن عدلنا بالدلالة عما يوجبه ظاهر الاستعمال
الا ترى انه لا احد خاطب اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم انما
سموا البليد حمارا والشديد اسدا على سبيل التشبيه والمجاز وكان يجب ان يثبت مثل
ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص فاما المطالبة لنا بان ندل على ان
كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في استدلالنا فالدلالة علينا وانما
ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه
الدلالة على ان نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال ان يريد بذلك ان الصيغة
التي يراد بها العموم لا تستعمل صورتها في الخصوص ام يريد ان اللفظ يستعمل

مجردا في العموم وفي الخصوص الى قرينة ودلالة والاول تفسد بانا ندرك الصيغة
متفقة عند استعمالها في الامرين ولا لو اختلفنا لادركناها مختلفين وقد بينا في
هذا الكتاب ان تعلق الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز ان يراد بها الخصوص ام لا
حيث تكلفنا ان ما يجدونه امرا كان يجوز نفسه ولا يكون امرا على ان الذي يخالفنا في
العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا وعندهم
ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته وصيغته فيما لم يوضع له
واما كلامهم الثاني فهو محض الدعوى وبناء على مذهب الذي يخالف فيه فكانهم
قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة وانما يتجوز به في الخصوص وفي ذلك
الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم وقال
لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص واذا استعملت في
العموم فبالقرينة والدلالة فقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد
مثل اصحابنا حالنا وحال مخالفينا في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا في الدار وادعى
خصمه ان زيدا وعمرا فيها فالواجب اذا ادعى ان عمرا مع زيد قد وافق في ان زيدا
فيها وانما ادعى امرا زائدا على ما اتفقا مع خصمه عليه فالدلالة لازمة له دون
خصمه فاذا قال اصحاب الخصوص ان الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة
فقد سلموا لنا الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا
وقد يمكن الطعن على هذا بان يقولوا انتم تدعون استعمالا عاديا من قرينة
لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال لزمكم ان يكون المجاز حقيقة لانه مستعمل واذا
ادعيتم نفي القرينة لزمكم ان تدلوا فانا لا نسلم ذلك كما يلزمنا ان ندل على القرينة
اذا ادعيناها وتجرد ذلك في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار
واخر يدعي ان معه عمرا في ان كل واحد يلزمه الدلالة وانفاقهما على ان
زيدا في الدار ليس باتفاق على موضع الخلاف من التوحيد والاقتران وهذا اجود

على

يمكن ان يشك فيما عنيه والجواب ان الاصل في الاستعمال التعري من القرائن والدلالة و
لان الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز الذي لعدوله
به عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا
ما هو الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم
الدلالة وايضا فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من تعرينا على مواضع الخلاف
لانا نقول ان كانت القرينة هو العلم الضروري بتوقيف اهل اللغة على ذلك كما علمنا في
حمار واسد فكان يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع خلاف في
اسد وحمار وان كانت مستخرجة بدليل وتامل فقد نظرنا فاعترضنا على ذلك ومن ادعى
طريقا الى اثبات هذه القرينة فواجب عليه ان يظهره لنكون الكلام فيه ومخصمنا
ان يدل على ان استعمال هذه اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان يجب ان
من ذلك مجاز وعدول الى غيره وهذا هو نفس المذهب ومما يوضح كيف يجب في
شيء يجوز اهل اللغة من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي
ذكرناه في حمار وبليد وكالحذف في قولهم وجاء ربك واسئل القرية والزيادة في
ليس كمثله شيء ونظائر ذلك وامثاله وما تفرع عليه وتشعب انهم متجوزون بذلك
وقائلون اللفظ ما يدل على المراد ضرورة بغير انكار ولا خلاف ولا نظر واستدلال ولم
يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم في الخصوص وهو ضرب من ضروب المجاز عندكم فالا
لحق هذا الباب كله في حصول العلم عنه وعكس ان يثبت استدلالنا على هذه العبارة
فنقول قد ثبت بلا اشكال استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا
ولا علمنا ضرورة من حالهم مع المداخلة لهم انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا
في صنوف المجاز على اختلافها فوجب ان تكون حقيقة فان قيل لنا فلعلهم متجوزون
بها في الخصوص نعلم بالاستدلال دون الضرورة فلم فرقتم هذا العلم على الضرورة
قلنا كيف وقف هذا الباب في المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره من ضروب المجاز كلامهم في

لولا بطلان الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالة على خلاف مذاهبكم هذا
نعلمه بالخاطر حفظا لما رامه من زيادة التفريع بتنبيه الاشتراك في الفاظ العموم
فان ذلك لا يختص بها بل يجري في جميع الالفاظ التي وقع الخلاف والشك فيها من هذه الجهة
ومواضع الامتياز على كثرتها لا يخفى على الفطن طريق تغييرها الثالث ان الاشتراك
اكثر في اللغة فيكون الحمل عليه اولى مع الاشتباه اما الاولى فلان الكلمة اسم وفعل وحرف
والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل
مشترك بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك
بين الوجوب والندب واما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة
فاذا ضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الانفراد واما الثانية فلان
لحوق المشتبه بالاكثر الاغلب اولى الثالث ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز
مفاسد لا توجد في الاشتراك اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد
لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق
بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها انه يصح معه التجوز في
المعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفائدة المط في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح
التجوز منه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف المجاز
فانه قد لا يتعين بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى
القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعارض اصالة الحقيقة وتزيد عليها واما
مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك
لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطأ مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة
عليه او خفائها على السامع فانه يحمل على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطأ
بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل على ما تعينه وبدونها يتوقف في الحمل فلا
يقع في الخطأ وان فاته المط ومنها ان المجاز يخالف الظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة

فيه وان

فيه وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة وان الاحتياج فيه لاجل التعيين
وفي المجاز للدلالة لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوائد لا توجد في الاشتراك
وللاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ
فان اشتعل الرأس شيبا ابلغ من شبت ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل
في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة واما
للمقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى شيء ببينة وبرهان او
تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع
كالسجع في نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمطابقة في نحو قوله ضحك
المشيب برأسه فبكى ولو قلت ظهر فاتت المطابقة والمقابلة في مثل قوله كلما
لج قلبي في هواها لجت في مقتلي ولو قلت ازداد هوى فاتت والجناس في
مثل سبع سباع ولو قلت سبع شجعان لم يكن جناس والروي في نحو قوله
عارضنا اصلا فقلنا الربرب حتى بدا الاقحوان الاشنب ولو قلت والتبسم
الابيض لم يصح ذلك واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم
عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة
ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا
للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للحيض والطهر والامر
للاباحة والتهديد على القول به فانه اذا اطلق اللفظ واريد به احد المعنيين وفهم
الاخر لخفاء قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد عن المراد كما اذا فهم من قوله تعالى
ثلثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن نحو فاذا حللتم فاصطادوا التهديد
والمراد الاباحة بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم فهم المراد منه لا يؤدي الى المستبعد لان
العلاقة شرط فيه وان كانت من قبيل التضاد فبمنزلة التناسب كما له او تهكم او تمليح
ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة

لانا نقول ما ذكرتموه في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة فان ما ذكرتم من فوايد
المجاز لا يختص بالمجاز بل يشترك بينه وبين الاشتراك فان المشترك ايضا
قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتر العين دون ان تقول
الذهب والفضة واوفق للطبع كالسبب العضنفر مع اشتراكه بينه وبين
ضرب من العناكب وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل بالاشتراك
ايضا كالمطابقة في قوله وما انس لا انساه ان الحب حدثا ينيل على الزمان
وقوله فقلت ادعوني وللعلا نبكه معا فمن لي كثير الرجال قليل والجناس
في قولهم رحبة رحبة والزهر منثر عنيه ولسيه وكذا غيرها من المحاسن
المحسنات فان كل ما يتحقق منها بالمجاز يتحقق بالاشتراك واذا اشتركت فوايد
المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها واما مفاسد
الاشتراك فهي على تقدير تسليمها معارضة بمفاسد المجاز على ما بيناه
فتبقى فوايد الاشتراك سالمة عن المعارض فيترجح بها الاشتراك والجواب
اما عن الاول فيمنع دلالة الاستعمال على الحقيقة على ما اشتهر بين
الفقهاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا
دلالة للعام على الخاص وهذا الكلام يحتمل وجوها الاول ان الحكم بالحقيقة
والمجاز يتوقف على احد الامرين من النص ووجود من الامارات المقررة وانه
بدونهما لا يصح الحكم بكون اللفظ المستعمل حقيقة ولا مجازا بل يجب التوقف فيه
سواء كان المعنى المستعمل فيه واحدا او متعددا ومقتضى ذلك نفي اصالة
الحقيقة بالمعنى الثاني في كلا المقامين وهو باطل لما مر من انها في صورة
اتحاد المعنى محل وفاق وقد سبق تحقيق ذلك بما لا مزيد عليه الثاني
ان الاستعمال بنفسه لكونه جنسا للحقيقة والمجاز لا يدل على احد الامرين
بعينه لان العام لا يدل على الخاص بل لا بد في الدلالة عليهما من امر آخر غير

الاستعمال

الاستعمال المشترك بينهما وان اتحد المعنى المستعمل فيه وهذا لا ينافي ثبوت الاصل
عندهم في صورة الاتحاد لان اصالة الحقيقة في تلك الصورة لا يقتضي كون
المنشأ هو نفس الاستعمال من حيث هو استعمال بل يجوز ان يكون السبب امرا آخر
كلزوم تحقق المجاز من غير حقيقة وكالتلازم بين الاصل بهذا المعنى والاصل
بالمعنى الاول ورجحان الحقيقة على المجاز بغلبة المقدمات وغير ذلك مما مر مفصلا
في الاحتجاج على الاصل المذكور لكن قد عرفت ان نفي الاستعمال من حيث هو
استعمال يقتضي ترجيح الحقيقة مع الاتحاد ومع عدم العلم بالتعدد وان الظاهر
اتفاقهم على دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد فهذا الاحتمال مفسد له من هذا الوجه
وان لم يكن منافيا لاتفاقهم على ثبوت الاصل المذكور في تلك الصورة بناء على ما ذكرنا
من ان الاتفاق على الحكم المعين لا يوجب الاتفاق على سببه المعين بل يجوز ان يكون
بسبب آخر فان السبب المعين متى كان مجمعا عليه كفى ذلك في بطلان ما يتنزل
على نفي سببيته لا يقال قال الشيخ في العدة في جملة كلام له فان قيل
استعمالهم يدل على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا يمتنع ان نفس الاستعمال لا
يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا يستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا
لنا على انها حقيقة او نجد اللفظ يطرد في كل موضع او غير ذلك من الاقسام التي
قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك
وهذا الكلام صريح في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ لا يدل على الحقيقة ومع ذلك
فلا يلائم فكيف يدعى انه متفق عليه لانا نقول نحن انما ادعينا الاتفاق في دلالة
الاستعمال في صورة الاتحاد والمستفاد من كلام الشيخ القول بعدم دلالة مجرد
الاستعمال وهذا لا ينافي ذلك فان عدم دلالة مجرد الاستعمال لا يمنع من دلالة
الاستعمال مع الاتحاد وايضا فان الشيخ انما ذكر ذلك في مقابلة من ادعى
دلالة الاستعمال مع تعدد المعنى فلا يبعد تنزيل كلامه على هذه الصورة بقرينة

الثالث

السؤال الثالث ان اللفظ المتحد المعنى يحمل كلاً من الحقيقة والمجاز فيما زاد
على المعنى الواحد ولا يتعين فيه احد الامرين الا بنص الواضع او وجود
شيء من علامات الحقيقة او المجاز واما المتحد المعنى فانه يتعين فيه الحكم
بالحقيقة اما بنفس الاستعمال او بغيره من الوجوه المذكورة في اثبات
الاصل في المقال الاول وان لم يوجد هناك نص من جهة الواضع ولا شيء
من امارات الحقيقة والقرينة على هذا التخصيص ان الفقهاء والاصوليين لا
يطلقون هذا القول الا في صورة التعدد ردا على من قال باصالة الحقيقة
فيه وانهم مع اتحاد المعنى يحكمون بان الاصل هو الحقيقة فوجب حمل كلامهم على
هذا المعنى صونا له عن التناقض مع وضوح القرينة الدالة عليه وفيه ان ذلك يقتضي
التوقف في الحكم بالحقيقة والمجاز مع التعدد الى ان يعلم النص من الواضع او يوجد شيء
من الامارات والعلامات الدالة على احدهما والمستفاد من كلام القوم خلافه
فان الظاهر منه اتفاقهم على ترجيح احد الامرين وان الخلاف بينهم انما هو في تعيين الراجح
من ذلك فمنهم من رجح المجاز ومنهم من رجح الاشتراك ولم ينقل احد من الاصوليين
في المسئلة قولا بانتفاء الترجيح نعم يظهر من المصنف الميل الى التوقف في هذا وشبهه
وذلك لا يجدي نفعا في تنزيل كلام القوم كما لا يخفى الرابع التخصيص بالمتعدد ايضا

حل صح

الرابع

بمعنى ان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة لا يدل على الحقيقة كما ادعاه بعض القائلين
بالاشتراك بخلاف ما اذا اتحد المعنى فان الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت
الحقيقة بنفس الاستعمال في المعاني المتعددة يصح مع ثبوتها لا بالاستعمال بل بدليل
آخر كما يظهر من كلام كثير ممن قال بالاشتراك ومع ثبوت المجاز كما ذهب اليه اكثر
الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز على الاشتراك وكذا مع عدم
ثبوت احد الامرين بعينه ايضا كما يجوزه العقل وان لم يكن قولاً لاحد من
الاصوليين فيما اعلم وح فالمقصود من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ليس الا رفع

دلالة الاستعمال على الحقيقة مع تعدد المعنى على ما ادعاه اكثر القائلين
برجحان الاشتراك وليس في هذا الا ان اطلاق القول المذكور بما يوهم نفي دلالة
الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه ايضا فيجب تقييده بما اذا تعدد المعنى
كما هو المفروض في اصل المسئلة والامر في ذلك هين بعد ما علم مذهب القوم
من دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد الخامس ان مجرد الاستعمال

الخامس

من حيث هو استعمال اي مع قطع النظر عما عداه من الامور حتى وحدة المستعمل
فيه وعدم ظهور تعدده لا يدل على الحقيقة وهذا معنى صحيح لا غبار عليه فانهم
وان قالوا بدلالة الاستعمال على الحقيقة في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى
شرطا في الدلالة اذ ظهور التعدد مانعا عنها ولا يقولون ان الاستعمال بنفسه
يستقل في الدلالة من دون فرق بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده وانما قال بذلك
بعض من قال برجحان الاشتراك كالسيد ومن وافقه من الاصوليين حيث انهم ذهبوا
الى التسوية بين استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاستعمال في المعنى الواحد
في الدلالة على الحقيقة واكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز
نفوا التسوية المذكورة وانكروها اشد الانكار وقد وافقهم على ذلك كثير ممن
قال برجحان الاشتراك ايضا حيث انهم لم يرجحوا الاشتراك بنفس الاستعمال
بل بدليل آخر وقد مضى التنبيه عليه والحاصل ان المستفاد من كلام القوم ليس الا
نفي دلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة فانهم انما قالوا الاستعمال لا يدل على الحقيقة
وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمفهوم لهم من ذلك ليس الا ان الاستعمال بمجرده
لا يدل عليها بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما يقول به السيد ومن وافقه
وقد صرح كثير منهم ومنهم الشيخ ره في كلامه المنقول سابقا بنفي دلالة نفس الاستعمال ومجرده وهذا
كالصريح في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي دلالته في الجملة ومن المعلوم
ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد خاصة

كانفهم من كلامهم فان للاتحاد مدخلا في الدلالة على هذا القول والا لعمت الدلالة
صورتي الاتحاد والتعدد فيلزم القول برجحان الاشتراك على المجاز وهو خلاف
ما ذهب اليه ثم ان هذا الجواب الذي اجاب به الجمهور عن الاحتجاج بظاهر الاستعمال
يعاود ما طالب السبكي نفسه عما قلناه نقلنا عنه من القول في اشتراك
الفاظ العموم حيث قال لو اعلى ان بنفس الاستعمال نعلم الحقيقة
وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم اجاب عن ذلك بما
مضى نقله عنه بعبارته والمحصل مما ذكره قدس سره هنالك ثلثة وجوه
الاول ان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم فكانهم اذا استعملوا اللفظ
في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فكذا اذا
استعملوه في المعنيين المختلفين وجوابه انا قطعنا بالحقيقة اذا استعمل
اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس
المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بها في
اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا اطردت العلة في المتعدد
وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا نقطع بدلالة الاستعمال بنفسه
على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة
وانما المسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي
الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان اراد انا نقطع بالحقيقة
في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة منعنا ذلك
اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة وان اراد انا نقطع بها بواسطة الاستعمال مع الوحدة
لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة في المقيس فينتفي المعلول فيه فان قيل
متى سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول باستقلاله في الدلالة فان
الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها

ولانكم

وان لم يعرف اللغة من راى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى ترجح عنده
انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتعدد
والا اقتضى انتفاؤه فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها
مع التعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم قلنا لا نسلم ان دلالة الاستعمال على
الحقيقة يقتضي استقلاله في الدلالة قوله الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق
قلنا مسلم لكن قد وجدنا الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى
لا مطلقا فان المثبت هذا حالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ
في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره فانهم يعتقدون انه الوضع ويقطعون
بالحقيقة من دون شك في ذلك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة
ووضع معلوم ثم وجدوه مستعملا في غيره فانا نجدهم ههنا يتوقفون عن الحكم
بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال ولذا ترى ان اهل
اللغة ينسبون لاشتراك الفاظ في كتبهم معا ويقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان
مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب
ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم
خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان المعاني الكثيرة مجاز بنص او امارة او عقل اوجب لهم
عليها الاصول بعيد جدا سيما اذا لوحظ شرطنا في التجوز العلم الضروري بالعلاقة
ولم نعتبر في دلالة الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تفاوت الاستعمال
على ما صرح به السكاكي فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني بل ربما
غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا
يؤثر في الدلالة على الحقيقة وايضا فان الفقهاء والاصوليين اتفقوا
على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد
فانهم كما تراهم مختلفون في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة فلو كان مجرد

الاستعمال في العرف والعادة دليلاً على الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد
لا تفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في الواحد ولارتفع
الخلاف عن المسئلة فان مثل هذا الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد
يشتبه على هولاء الفحول خصوصاً مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم
فيه فان الامر الذي يبلغ هذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الا
هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله
في المتعدد حتى صارت الدلالة في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف
الثاني وما تاثير الاتحاد في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان
بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد كان بحيث متى اطلق فهم منه ذلك المعنى لتحقق
الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاختصاص فيكون حقيقة فيه اذ لا نعني
بالحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل
في معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضاً
لما كان من الامر الراسخ في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع
له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق
والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظاهر
ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ بازائه واما اذا
كان اللفظ مستعملاً في معان متعددة فانما يعلم باستعماله كونه حقيقة فيها
في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم منه ذلك فان الاشتراك ليس من
لوازم الاستعمال بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم
على تقدير العلم باتحاد معنى اللفظ المستعمل واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى
ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد المانع عن القطع
بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال في مثله دليل الحقيقة ايضاً كما اعترفتم

به فيما سبق كيف والعلم باختصاص المعنى في الاحاد بعيد لحصول جلّ الالفاظ التي فيها
البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضي التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائدة
فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل
في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في
الاستعمال والحمل في علم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود عليها
وذلك لما لا يخرج ما رسخ في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه
على ما يقتضيه تعلق الاصول بطريقة العرف والعادة في حجية الاستصحاب ولما عرف من
ابتناء امر اللغة واساسها على الاتحاد معاني الالفاظ دون تعددها والحصول الظن لهم بالاتحاد
المعنى نظراً الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا كان طريقة الناس في الالفاظ
على ما وصفنا من البناء على الاتحاد فيما لا ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال
على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال انما لم يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به
وثبوت الاتحاد معه لا لحصول الدلالة مع التعدد كما ظن الثالث ان الحقيقة هي
الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة
ولا مجاز له ولا يمكن ان يكون مجازاً لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت وجب ان يكون
الى ان يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل من اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة
ويتوجه عليه ان ما ذكره قد مر ان الاصل هو الحقيقة كلام مجمل وهو على ابهامه
غير صحيح وانت قد عرفت بما فصلناه ان لاصالة الحقيقة معنيين احدهما ان
الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال ان يكون مراداً منه الى ان
يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه
او مجاز ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف ذلك وان للاصل بالمعنى الثاني
معاميين الاول ان يكون المعنى الذي يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحداً
والثاني ان يكون ذلك متعدداً وقد عرفت ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت

ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثاني في المقام وانه في المقام الثاني محل خلاف
معروف وموضع نزاع مشهور فان الاصل في كل من المعنى الاول والثاني مع
المعنى سلمنا ذلك ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا
منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه فوق كونه
ان اللفظة قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في
اللغة قلنا ذلك لغرض لجاز ان يكون اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل فيما
سواه مجازا فاما الرحمان فان عقرا او نقل عنهم ذلك ومنهم من ذهب الى ... المثال
لا ان المجاز الذي لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه قال الشيخ في العدة وليس
لهم لمن ادعى ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ان يجعلوا ان المجاز طار والحقيقة
هي الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجازا
لا حقيقة له فعلم بذلك ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه
غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة ويضعوا على
انها اذا استعملت في شيء معينة كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره
كانت مجازا وان لم يقع استعمالهم اللفظة في شيء من المعنيين ثم يطرء على
الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا
في المجاز واما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو
الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه
ففيه ما عرفت من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو
حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضي الاستعمال اذ ليس كلما يقصد من الشيء
يترتب عليه نعم لا ينفي في صدق الحقيقة تحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال
على ما يوهم تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع ... الفوائد باستلزام
المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع فقط لكن ذلك خلاف المعروف بينهم

يوضع من

حصول هو

لو صح

كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم
لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك
انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام هنا في الثاني فان قيل
لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف
فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة
على وضع آخر للفظ سواها سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس
بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى تابع للفظ والمستقل اولى من التابع
قلنا استقلال الحقيقة باطلاقه قد لا تاثير له في ترجيح الحقيقة على
المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المطلوب فان استقلال الحقيقة
لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع
وجدانه ولو سلم حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار
مثل هذا الظن في اثبات اللغة غير ... فان طريق اثبات اللغة هو النقل دون
العقل على انا لو سلمنا ذلك كله فغايته ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه
والمقصود هنا اثبات ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة
لا يقتضي كون ظاهر اللفظ في الاستعمال فلا يتم التقريب الثالث انه قد ثبت بلا شك استعمال
هذه اللفظة في المعنيين كما هو المفروض فاما ان يكون حقيقة فيهما مشتركا
بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والثاني باطل لان اهل اللغة ما
اوقفونا على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك ضرورة من حالهم مع الملاحظة
لهم والا لارتفع النزاع فتعين الاول فان قيل لعل كونهم متجوزين بها في احد
يعلم بالاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء يتجوز
اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه في حماد والحذف و
الزيادة في نحو قوله تعالى وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائر ذلك حصول ذلك العلم الضروري

الاصح

الثالث

بالمجاز بغير انكار ولا احتجاج الا بعد استدلال ولم يحدث مثل ذلك هاهنا وكيف وقف التجوز
في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب المجاز في خروج هذا الموضع عن
بابه دليل على بطلان الدعوى ويتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق العلم بالمجاز في النص
والضرورة مما لا يثبت بدليل ولا برهان عليه وقد استدل الفقهاء على المجاز بالامارات
والعلل وبمقتضى الاصول والضوابط بعد معرفتها بحثنا على انكاره ورد هذا
يهدم بابا عظيما من ابواب اصول الفقه ولا ارى السيد يلتزم ذلك كيف ومصنفاته خصوصا
ما الفه في فن الادب مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال والقول بان التجوز فيما
اورده هناك معلوم عنده بالضرورة وانما ذكر ما ذكر فيها على سبيل التنبيه خروج
عن الانصاف وايضا فاي فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها
باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال على ان الاستدلال في الجميع لكنه
معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا له ان صح الدليل وسلمت مقدماته
فلا يقدح فيه كونه غير معهود والا لكفى فساده في نفسه عن الاحتجاج عليه بعدم
المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة
وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب ان يكون منصوصا عليه في
اللغة او معلوما بالضرورة والتالي باطل لان الوضع للثاني لو كان ضروريا او
منصوصا لا يقع الخلاف فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك فان قيل العلم
الوضع للثاني علم بطريق النظر والاستدلال دون النص والضرورة قلنا الكلام فوجب
في كل شيء استعمله اهل اللغة واراد به معناه الذي وضع له مثل حيوان واسد
في الحيوانين المعروفين وقوله نعم الله اراد به الله واذا جاء نصر الله ونظائره
ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة بغير اشكال ولا احتياج الى نظر واستدلال
ولم يجب مثل ذلك صح
ههنا وكيف وقع الوضع في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب
المجاز فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف في كلام الفقهاء والاصوليين

في الجميع صح بدل

الحقيقة صح

دعوى

ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في خصوص الوضع ولا فرق بينه
وبين غيره من المطالب ولما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه الى آخر ما ذكرناه هناك
قلنا ذلك يجري فيه حرفا بحرف وبالجملة فنحن لا نخالف في ان ابى اثبات المجاز بالدليل
واثبات الحقيقة به فان جاز احدهما جاز الآخر وان امتنع امتنع والفصل بينهما
فصل بين امرين لا فصل بينهما وليس للسيد ان يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ
تعرف بالنص او الضرورة ايضا كالمجاز من دون حاجة الى نظر ولا استدلال اذ
لو كان كذلك لزم ان تكون المسائل التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور
كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهي وغيرها ضرورية معلومة بالضرورة
او منصوصا عليها في اللغة وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت تلك المسائل ضرورية
لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف ثم ان ما ذكره الوجه فانما يدل على ان
اللفظ مشترك بين الجميع واما ان ظاهر الاستعمال هو الاشتراك والوضع
للجميع فليس فيما ذكره دلالة عليه قطعا كما لا يخفى واما ما طالب السيد نفيه
ثانيا من الدلالة على كيفية الاستعمال فذلك كلام يقرب من التحقيق فان
ظاهر الاستعمال لو اقتضى الحقيقة في المتعدد فانما يقتضيه مع اتحاد كيفية الاستعمال
~~فذلك كلام قريب~~ واما مع الاختلاف فلا قولا فاما المطالبة لنا بان يدل على
ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في استدلالنا فتلزمنا الدلالة عليه
وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة
فعليه الدلالة وقلنا متى كان اتحاد الكيفية شرطا في دلالة الاستعمال وجب
عليكم البيان وان لم ندعه في الاستدلال فكان السيد جعل الدليل على الحقيقة
نفس الاستعمال واختلاف الكيفية مانعا عن الدلالة ولذا طالب من جوز الاختلاف
بالدلالة نظرا الى ان الاصل عدم وجود المانع فيعمل المقتضي وهو الاستعمال
عمله وللخصم ان يمنع ذلك فيجعل اتحاد الكيفية شرطا في الدلالة فلا بد

الجواب صح

١

التمسك بالاستعمال الا مع العلم بحصوله فان الشك في الشرط يستلزم الشك
في المشروط قولك على انا نقول لمن ادعى اصالة في كيفية الاستعمال ان يدان الصيغ
التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص لم ر يدان اللفظ يستعمل مجردا
في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة وكذا له اه قلنا او لا ان يدل التاويل
فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي نختاره فيه آه قلنا القرينة في محل النزاع
لازمة على كل حال ولا يمكن دفعها فان اللفظ متى تردد بين ان يكون
مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فلا ريب في ان
استعماله في المعنى المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان
مجازا فظ واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك
لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقيا ومع ذلك
فكيف يصح التمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل هو قرينة
الدلالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع
بالاحتياج الى القرينة المخالفة للاصل يبقى القرينة مترددة بين انها
قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل
ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا ولا بغيره كما هو
المفروض على ان مقتضى الاصل عدم حصول الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت
ليس الا دلالته مع القرينة فيترجح كون القرينة قرينة الدلالة دون التعيين
واما قوله فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على موضع
الخلاف آه فقد مضى الكلام فيه فانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس مقصورا
على النص والضرورة وان هذه الدعوى من السيد خلاف المعروف منه
ومن غيره في هذا الباب فلا نعيده ونقول ثانيا ان محصل قولنا ان كيفية الاستعمال
مختلفة ان استعمال اللفظ في المعنيين ليس على حد واحد في الكثرة

والندرة

والندرة ولا شك ان الكثرة في الاستعمال ان اثبتنا في الدلالة لا يمكن
دعوى ان المعنى المشهور في الاستعمال والمعنى النادر الذي لا يستعمل فيه
من اللفظ الا قليلا متساويان في الفهم من اللفظ وح فلو تكلم بشأن الحد
الكثير في استعمال اللفظ في المعنيين حتى يلزم دلالته اه ظاهر الاستعمال
ستعمال على الحقيقة فيهما فتامل واما على الثاني فيما ذكره في النهاية من ان
الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال
والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك ويمكن الجواب ايض بمنع اشتراك الافعال والحروف
قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد
بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيح الحقيقة على المجاز
وفي البناء عليه هنا دور ظ والظاهر ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة
التي يغلب استعمالها فيها فالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي
للظرفية والواو للجمع او للتفريق وهكذا سائر الحروف فانها وان استعملت في
معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها المعروف الذي وضع له
اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لتبادر غيرها من اللفظ وندرة استعماله
فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو
وغيرها قوله وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع
مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا
لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما
حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء باطباق اهل اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق
هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة فقط ودعوى الاشتراك في مثل ذلك
مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال
او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا حجة فيه

وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم شيخ الرضي طاب ثراه الى انه حقيقة في الحال
مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلي من القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف
الى الاستقبال الا لقرينة وهذا شأن الحقيقة والمجاز وايضا ان المناسب
ان للحال صيغة خاصة كالاخوين ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز
في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه وقال الحكماء ان الحال
ليس بموجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التنصيف تثليثا
واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة غير الآن المختلف في كونه زمانا
بل هو مجتمع الآن سواء كان الآن ايضا زمانا او الحد المشترك بين الزمانين
ومن ثم تقول ان يصلي في قولك زيد يصلي الحال مع ان بعض صلوته ماض وبعضها
باق فجعلوا الصلوة الواقعة في الآنات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة
فالامر في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه وليس الاشتراك فيه متفقا عليه
ولا له دليل واضح يكون مستندا اليه ولا حجة الا بمجمع عليه او بما ثبت بالدليل
والظان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال ممن قال بترجيح
الاشتراك على المجاز وقد بنى الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم
الاصل فلو بنى الحكم في الاصل ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح
واما الامر فالحال فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء
والقول بالوجوب فيه هو المشهور بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك
فيه نادر جدا ومستنده ليس الا رجحان الاشتراك على المجاز فالبناء عليه ههنا يستلزم
الدور ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك
على المجاز ليثبت رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه
بالقياس اليه دون المجاز كما هو واضح واما عن الثالث فبانه ان كان المقصود رجحان
المجاز على المجاز بوجدان الفوائد وفقدان المفاسد حيث ان الامر الذي تكثر

فائدته

فائدته وتقل مفسدته يعم وجوده ويكثر دوره فيغلب على ما ليس كذلك مما تكثر
مفسدته وتقل فائدته فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة
المفسدة مظنة الغلبة في كلام الجميع او الاكثر ان ذلك انما ينفع مع اشتمال الغلبة
الغلبة اما مع انتفائها كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما ان مع الحكم بحصولها
كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المئنة ولا لانتفاء
المظنة مع تحقق المئنة وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس وجدان الفوائد
وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائهما الغلبة فيتوجه عليه بعد تسليم
جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة
المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة
وكثرة الوقوع الا ترى ان من رأى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل
العالم فانه يظن انه جاهل للكثرة وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحانه
واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس اذ الكثرة الغالبة
توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى
المرجوح واما كثرة الوقوع فلا يفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه
وبين مثال العالم والجاهل ظ فان الاولوية في العالم اولوية ذاتية والاولوية
المقصودة ههنا اولوية الجعل والصدور عن قبل الواضع والصواب ان يقال بعد
تحقق كثرة الوقوع يعلم ان الحكمة قائلة من المجاز والا لكان الاكثر اقل
وقوعا وح فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما تقتضيه كثرة
الوقوع وقد يستدل على كثرة الوقوع رجحان الاشتراك بان
الالفاظ اسمائها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فانه ما من لفظ
الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين لفظ نفس
اللفظ وبهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال في نحو النحاة

قولهم من جر فجر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين الذين هما
فعل وحرف والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله
لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكر دلالة على ذلك
اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين فما زاد ان المعاني التي صارت
الالفاظ بالقياس اليها مشتركة من الالفاظ او المعاني التي هي بالقياس اليها
مجازات فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك
واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقائق
في انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يبنى على
رجحان الاشتراك على المجاز مع الدعوى فيلزم الدور فان قيل المجاز ملزوم الحقيقة
اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ الدال على المعنى فلو
استعمل واريد منه اللفظ كان استعماله للفظ المدلول في الدال فان قيل علاقة
المجاز محصورة وليس منها قلنا اولا لا نعلم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط
وحصول مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن نقول المجاز في الخطاب يشمل مثل
هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية والمسببية فان اللفظ
سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعماله للفظ
في المسبب او استعماله للموضوع لاحد المعنيين في الاخر
ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق
دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة
واما فهم منه اللفظ في زيد بواسطة القرائن وتبادر الغير وتوقف
الفهم على القرائن من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن
ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ
بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى الى المتحد المعنى و

المعنى ويقسم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرهما وحمل المعنى
في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد وقد يقال انه لا ريب في ان نحو الكلمة
والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما الاصطلاحي
موضوعة للالفاظ دون المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه
ولا محيص عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم اللفظ
كالاول ولا يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا
فيدخل اللفظ الموضوع للفظ آخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع
لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل باعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك
في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك
بالمعنى الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو خلاف
ان المقصود ترجيح الاشتراك المسبب عن وضع اللفظ لمعانيه فما دل عليه الدليل
وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى وما هو المدعى وهو رجحان
الاشتراك بالمعنى الاخص الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه
الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما تقتضيه
على الوجه الذي تحققت الغلبة ان عاما فعام وان خاصا فخاص
والوجه الذي تحققت الغلبة فيه هاهنا يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون
اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصود وهاهنا ابحاث ينبغي التنبيه
عليها الاول ان محل النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ
الخالي عن النص والعلامة اذ لا ريب في انه مع وجود احد الامرين يتعين الحكم
بالحقيقة والمجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان
من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى
وتبادره وصحة السلب وعدمها ومن العلامات ما لا يخلو شيء من الالفاظ

لان الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى
او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى
او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها والا فبالمجاز فلا
يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء الواسطة بين النفي والاثبات و
الجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ
المانوسة الدائرة على السنة العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة
ومن الالفاظ المهجورة في استعمال العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق او
مجازات بهذه العلامات فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول
سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز
وكذا عدم صحة سلب المعنى فيها عرفا لجهالة العرف بمعاني الالفاظ لا لكونها ثالثها صح
حقائق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا الثاني ان الاستدلال
بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بهما وكذا الاستدلال
بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى
منه وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا
صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة هو
العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقال التبادر
امر وجداني والشك فيه غير معقول فان من يرجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى
من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد نفهم المعنى عند سماع اللفظ
مع الشك في انه لنفس اللفظ او لامر يتصل به مما هو خارج عنه وهذا كثير ولذا ترى كثيرا
ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في مثل الامر والنهي
والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي ان المتبادر
من صيغة الامر عند الاطلاق وان فهم الطلب منه لكونه داخلا في مفهوم

الايجاب

الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغته الا الطلب والوجوب
والعرف انما يفهم بواسطة القرائن والعادة العامة والخاصة ومن لم يرجح
احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال
بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض نص او علامة اخرى
فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك فقط ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك
العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك
ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على ما ذكره بعض الاصوليين
من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى
منه او ان علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادره وقد عرفت
فيما سبق ان ذلك خلاف التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو تبادر
المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره منه والواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها
حكم الاصل وح فيبقى الكلام في صحة السلب خاصة وقد عرفت الجواب
الثاني اذا استعمل اللفظ في معنيين لا يعلم كونه حقيقة فاما ان يعلم
كونه حقيقة في احدهما او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما ان يعلم المعنى
الحقيقي المقطوع به بعينه او لا فهذه ثلث صور الاولى ان يعلم انه
في معنى بعينه ويشك في الآخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا او مجاز
ليكون حقيقة ومجازا ولا ريب في ان التحقيق في هذه الصورة يتبع النزاع
المتقدم الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الآخر حقيقة صح
والظ دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تقرير الادلة من الجانبين
ليس موقوفا على تعيين المعنى الحقيقي وتميزه عن المشكوك فيه وقد يقال ان عدم التمييز تعيين صح
بين المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان
تردد الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك لو كان التردد بينهما مستندا

عن غلبة استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ
المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة والمعاني
المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بهذا المعنى نعم يحصل فيها
التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لغة لهما معاً او لاحدهما خاصة
وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالكلية فان اريد بان علم التميز يقتضي تردد
الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان علم التميز بين المعنيين يعني علم الفرق
بين ما هو موضوع له يقيناً وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع و
التردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما يعني تسابقهما الى الفهم و انتفاء
التبادر من احدهما اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ
لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع وان كان اريد بان علم التميز
يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك
في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع لهما من صورة الثالثة
ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معيناً ولا مبهماً وهذه الصورة ايضاً تدخل في
محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعدم سقوط احتمال كون اللفظ مجازاً
في المعنيين لاقتضائه كونه مجازاً لا حقيقة له وهو اما ممتنع او ممكن غير
واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال فيه دار
امره بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازاً في
الآخر فرجع الى الصورة الثانية لان ابطال كونه مجازاً فيهما انما يقتضي
كونه حقيقة في احدهما من غير تعيين الثالث ذكر بعض المحققين ان الاقوال
فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مطلقاً والمجاز كذلك
والتفصيل بالفرق بين المتحد والمتعدد ونفي الدلالة في الاستعمال والحق
ان اقوال المسألة لا تزيد على القولين الحقيقة مطلقاً والتفصيل واما

القول بالمجاز

القول بالمجاز فلم نجد احداً من الاصوليين قال به ولا ذكره ذاكر في جملة اقوال المسألة
وربما نسب الى الفاضل المحقق جمال الملة والدين في حواشيه على شرح المختصر
وكلامه فيها ليس نصاً في ذلك فانه ذكر في مسألة المشتق عند تتميم الفاضل الباغنوي
احتجاج من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره
المحشي في تتميم الكلام لا اصل يندفع به جواب الشارح لكن كون الاصل
في الاطلاق وان كان مشهوراً في كتبهم مذكوراً الا ان ظني ان هذا الاصل
ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل منه ظن يمكن الاستناد اليه
كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر في اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة
فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له هذا
كلامه ولا دلالة فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز فضلاً عن رجحانه على الحقيقة
على الاطلاق بل ظاهره التوقف مطلقاً او في صورة الاتحاد ~~ليس بمجرد الاستعمال~~
تعدد المعنى لا مطلقاً كما يقتضيه المقام وظاهر قوله فكيف يحصل بمجرد استعمال
اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له فان ثبوت الحقيقة في صورة
الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال بل بالاستعمال مع الاتحاد كما مر مفصلاً واما
القول بعدم دلالة الاستعمال فقد عرفت ان ذلك مما يوهمه قول الفقهاء
والاصوليين الاستعمال اعم من الحقيقة وقد حققنا الكلام في ذلك
على وجه يندفع معه الوهم المذكور قوله فاذا دار اللفظ
بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار بينها وبين النقل او
التخصيص والاشتراك او الاضمار لما كان الغرض الاصلي من احداث
اللغات ووضعها التوصل بها الى تحصيل الاغراض والمطالب المتوقفة على
التفهيم والتفهم والدلالة على ما في الضمير بسهولة من دون تجشم
نصب قرينة ولا استعانة بكتابة او اشارة او غيرهما كان من حق

٢ بور
ظاهره

الالفاظ وضعها لمعانيها على وجه يحصل معه تلك الاغراض والمطالب فيها
منوطة تحقيقا لمقتضى الغاية المقصودة في الوضع بمقتضى الواضع ومتى كانت
الالفاظ في ابتداء وضعها هكذا كان الاصل بقاؤها على ذلك استصحابا
بالامر الثابت الى ان يعلم زواله مع بقاء العلة فلان الالفاظ باسرها
كانت جارية على ما هو الاصل فيها ابتداء واستدامة انتظم الامر وارتفع
الاحتمال من البين ولم يكن للاصولي حاجة الى البحث عن دوران اللفظ بين
الاحتمالات المفروضة ولا الى تمييز الراجح منها والمرجوح لكن الناس
توسعوا في استعمالاتهم واخرجوا الالفاظ عن مواضعها وغيروها
عن جهاتها بالتجوز والتخصيص والاسقاط والزيادة اعتمادا على القرائن الحالية
والمقالية ورخصة من الواضع لمكان الضرورة وتيسير الحاجة حتى ادى
ذلك الى حدوث معان جديدة للالفاظ مع بقاء معانيها الاصلية
او هجرها فاحتيج الى الاستعانة بالقرائن في افادة تلك المعاني للتعين اذ
الدلالة والقرائن ربما كانت خفية لا يكاد يستفاد معها المقصود وربما كانت
قرائن الاحوال التي هي في معرض الزوال والانتفاء وربما سقطت القرينة
في النقل بواسطة تقطيع الاخبار وقد تكون للتجوز قرينة في زمان دون
زمان آخر وفي مكان دون مكان آخر فاضطر الاصوليون الى تاسيس
اصول وضوابط بها يتميز الراجح من احتمالات المعارضة من المرجوح
ليعرف في اللفظ عن المرجوح ويحمل على الراجح والاحتمالات في الالفاظ على ما ذكروه
ستة الحقيقة والمجاز والتخصيص والاضمار والاشتراك والنقل والمراد
بالحقيقة ههنا الحقيقة الاصلية المتحدة بقرينة جعلها مقابلة
للنقل والاشتراك والمجاز ما كان لغير التخصيص والاضمار بقرينة جعلها
مقابلة لهما ويدخل في الحقيقة والمجاز اللغوي والعقلي والمفرد والمركب

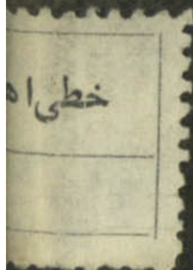


لصدق الاسم وعموم التشبيه داخل في الحقيقة عند التحقيق البليغ منه
اسد فانه ليس بحقيقة لكونه جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فان ظ
الحمل كون الموضوع من افراد المحمول وههنا ليس كذلك وليس كذلك من
المجاز ايضا اما اللغوي فظ واما العقلي فلانه على ما نص عليه علماء
البيان اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له وهو غير
مطرد في التشبيه البليغ وان كان لبعض امثلته كذلك فاذن هو واسطة
بين الحقيقة والمجاز نعم لو قلنا بان التشبيه البليغ استعارة وان
معنى قولنا زيد اسد زيد رجل شجاع كالاسد حذف منه المشبه واستعمل
المشبه به في معناه على ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح التلخيص
كان داخلا في المجاز لان الاستعارة من اقسام المجاز لكنه خلاف التحقيق
وما يدل على فساده انا نعلم بالضرورة ان قصد القائل زيد اسد ادعاء
ان زيدا من افراد الاسد مبالغة في دعوى كمال [illegible] الفرق بينهما

قوله زيد اسد






خطی